المؤسسات الجماعية

وقضايا التدبير المشترك بالمغرب

ⵜⵉⵎⵔⵙⴰⵍ ⵜⵉⵏⴰⵎⵓⵏⵉⵏ ⴷ ⵓⵙⵡⵓⴷⴷⵓ ⵉⵛⵛⴰⵔⵏ ⵅ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ

تنسيق

علي بنطالب

مبارك أيت عدي

عبد القادر أيت الغازي

المؤسسات الجماعية

وقضايا التدبير المشترك بالمغرب

2018

المؤسسات الجماعية
وقضايا التدبير المشترك بالمغرب

الـمعهد الـملكي للثقافة الأمازيغية
مركز الدراسات التاريخية والبيئيـة

المؤسسات الجماعية وقضايا التدبير المشترك بالمغرب

أعمال الندوة الدولية التي نظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
وجامعة السلطان مولاي سليمان وكلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال
بتاريخ 30-31 أكتوبر 2014

تنسيق وإشراف
علي بنطالب
عبد القادر أيت الغازي
مبارك أيت عدي

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الرباط، المغرب
مـركــز الـدراســات التاريخيـة والبيـئيـة
سلسلة: الندوات والمناظرات رقم 50

الكتــاب
المؤسسات الجماعية وقضايا التدبير المشترك بالمغرب
تنسيــق وإشــراف
علي بنطالب، عبد القادر أيت الغازي، مبارك أيت عدي
الناشــر
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية - مركز الدراسات التاريخية والبيئية
سلسلــة
الندوات والمناظرات رقم 50
الـغــلاف
وحدة النشر
صــورة الغــلاف
إغرم سيدي موسى، أيت بوگماز
الإيــداع القانونــي
2018MO2347
ردمــك
978-9920-35-828-6
الطباعــة والإخــراج
دار أبي رقراق للطباعة والنشر - الرباط
حقــوق الطبــع
© محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
طبــعــة
2018

اللجنة العلمية

ذ. **محمد أيت حمزة**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **يحي الخالقي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

ذ. **علي بنطالب**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **عبد القادر أيت الغازي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

ذ. **مبارك أيت عدي**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **الفقيه الإدريسي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

ذ. **المحفوظ أسمهري**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **عزيز بن الطالب**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذة. **صباح علاش**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **الوافي نوحي**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **الحسين بوضيلب**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط؛

ذ. **محسن إدالي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

ذ. **محمد حواش**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

ذ. **عبد العزيز الضعيفي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال؛

الفهرس

مقدمة..... 9

المحور الأول
القبيلة بين الأمس واليوم: استمرار وتحول

ذ. عبد العزيز أكرير

القبائل المورية الأمازيغية: بعض تمظهرات التسيير الجماعي والأحلاف خلال الفترة الرومانية..... 19

ذ. الحسن فرحات وذ. محمد قب

القبيلة في المغرب : من المقاومة إلى الاندماج الإداري..... 31

ذ. محسن إدالي وذ. يحي الخالقي وذ. محمد الغاشي،

الحكامة الترابية وسؤال الهوية: مقاربة سوسيو – ثقافية..... 43

ذ. أنس الصنهاجي

مرتكزات الحياة القبلية وخصائص مؤسساتها: «قبائل دكالة نموذجا»..... 59

المحور الثاني
مؤسسة الجماعة/ إنفلاس: أدوارها التدبيرية السياسية الاجتماعية

ذ. ربيع رشيدي

مؤسسة إنفلاس ودورها في التدبير السياسي والاجتماعي للمجتمع القبلي المغربي ما قبل الحماية: «قبيلة إداوتنان نموذجا»..... 77

ذة. نادية الميماني

دور «إينفلاس» في توطيد الأمن من خلال الأعراف المحلية لقبائل جزولة خلال القرن 19م..... 99

ذ. بكار المرتجي وذ. حمدان حيدار

آليات وضوابط التنظيمات الجماعية التقليدية في المغرب (قراءة أولية في عرف قبيلة آيت أوسى بالجنوب المغربي)..... 111

ذ. سيدي أحمد فليل

مؤسسات التدبير الجماعي بمنطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب أجماعة أيت أربعين ومؤسسة الكوركاس نموذجا..... 129

ذ. البشير أبرزاق
أدوار المؤسسات القبلية بحوض وساحل الصحراء الأطلنتية: مجلس «أيت أربعين» نموذجا. **143**

ذ. الفقيه الإدريسي
مؤسسة أمغار ووظيفتها في إدارة الديناميات الاجتماعية في الأطلس المتوسط: حالة قبيلة آيت ويرا..... **159**

المحور الثالث
مؤسسة الجماعة/ إنفلاس بين الاستمرارية والتحول

ذ. فوزي بوخريص
مؤسسة «الجماعة» «Jemaa» بين الاستمرارية والقطيعة..... **181**

ذ. سعيد كمتي
الجْمَاعَـة وتدبـير المجـال: أداة فـي خـدمة المشاريـع الترابيـة للجمـاعـات المحلية..... **197**

ذة. عائشة حليم
التنظيـم الاجتمـاعـي الـمـغربـي: مـن الجماعة التقليدية إلى الجمعية الحديثة..... **217**

ذ. موسى المالكي وذ. محمد أيت حمزة
من اجماعة إلى الجمعية: نماذج من حوض غيغايا (الأطلس الكبير)..... **233**

ذ. احمد موساوي و ذ. عبد الرحيم فراح
التنظيمـات الجماعيــة التقليـديـة عنـد قبيلـة بنـي يـازغة: الثابت والمتحول..... **247**

ذ. الحسين بوضيلب
المؤسسات الجماعية التقليدية والتحولات السوسيو اقتصادية ببوادي الريف الشرقي..... **261**

ذة. صباح علاش
«اجماعث»/ الجماعة بالريف بين الأدوار التاريخية والتحولات الراهنة: «قبيلة أيت وياغل نموذجا»..... **275**

المحور الرابع
مؤسسات تدبير شؤون القصور والمخازن الجماعية

ذ. محمد أمراني علوي
الجماعة/ القبيلة وتسيير شؤون القصر بتافيلالت..... **291**

ذ. مبارك أيت عدي وذ. المحفوظ أسمهري وذ. حسن رامو،
تطور وظائف الأمين في مؤسسة أكَادير..... **311**

المحور الخامس
مؤسسات تدبير شؤون الدين والمجتمع

ذ. أحمد الأكحل
المؤسسة الدينية بالصحراء بين الدور الاجتماعي والضرورة التاريخية..... **331**
ذ. علي بنطالب وذ. المصطفى أوعزيز
مؤسسة المسجد في مجال زمور: الأدوار والوظائف..... **347**
ذ. علي عشي
العزابة كمؤسسة جماعية بين الموروث والمعاصرة «تحديات إباضية»..... **367**

المحور السادس
مؤسسات تدبير مجالات الماء والرعي والزراعة

ذ. عبد القادر أيت الغازي
التدبير الجماعي للماء وقضاياه بين العرف والشرع من خلال نوازل فقهية ونصوص عرفية (إزرفان): تكامل أم خلاف؟..... **387**
ذ. مصطفى أعفير وذ. عبد الواحد بوبرية
البنيات التقليدية وتدبير مياه السقي بالجنوب الشرقي المغربي (نموذج واحة دادس)..... **411**
ذ. عبد العزيز بويحياوي وذ. عبد الواحد العمراني
الأعراف المحلية المعتمدة في تدبير مياه السقي: حالتي مقدمة الريف ومنطقة تافيلالت..... **429**
ذ. عبد الواحد العمراني وذ. بوجمعة بونقاية وذ. خالد ابدا
التنظيمات الجماعية وتدبير مياه الري بمقدمة جبال الريف : حالة إقليم تاونات..... **447**
ذ. محمد نعيم وذ. عبد الرفيع المقنيسي
مؤسسة «اجماعة» تدبير المجال الزراعي بالجنوب الشرقي للأطلس الكبير الاوسط : نموذج واحة تودغة..... **461**
ذ عزيز بن الطالب وذ. محمد أزهار
تدبير المراعي الجماعية بحوض ملوية الأوسط ودرعة الأعلى، حالتي ميسور وإمغران..... **479**

Pr. Mohamed Haouach
L'institution de la Touiza Entraide mutuelle et solidarité des groupes..... **1**

مقدمة

أبدعت المجموعات البشرية، عبر تاريخ المغرب، أنماطا متنوعة ومتكاملة من المؤسسات الجماعية، بهدف تدبير مختلف مجالات الحياة المشتركة، وذلك حسبما يضمن استقرار هذه المجموعات وتماسكها، فضلا عن تكتلها لمواجهة ما يهددها من الخارج. ولئن كان إنتاج هذه المؤسسات يعكس من الناحية السوسيو- تاريخية حيوية هذا المجتمع وقدرته على إبداع ما يكفي من الآليات والوسائل التنظيمية، التي تضمن استمراره وتوازنه وتجاوز حالات التوتر والنزاع التي كانت تهدد وحدة كيانه وانتظام علائقه، فإن انتشار هذه المؤسسات وتجدرها عند المجموعات البشرية بكل المجال المغربي، منذ ما قبل الإسلام واستمرارها إلى عهد قريب، يؤكد أن هذه المؤسسات لم تكن في أصل نشأتها ومنطق تطورها تستجيب لحاجيات وضرورات أملاها واقع غياب الدولة المركزية وتنظيماتها في المجالات البعيدة عن العواصم السلطانية وإنما كانت «إبداعا تنظيميا ذاتيا»، اجتهدت المجموعات القبلية على اختلافها في صياغة أشكاله وصناعة أطره بما يتماشى مع مقتضيات مصالحها الحيوية في إقرار الأمن، والذود عن الحدود، وحماية الأرض، وتدبير النزاعات، وتعبئة الطاقات، سواء في زمن الحرب أو السلم.

تعتبر هذه المؤسسات، ووفق هذه المقاربة، بمثابة نتاج عضوي لإرادة العيش المشترك التي انبنى عليها حال ومآل هذه الجماعات القبلية منذ زمن بعيد، حيث لا ينحصر وجودها في دائرة مخصوصة من دوائر الفعل الاجتماعي أو في زاوية من زوايا التدبير اليومي، بل كان حضورها يطال مختلف مناحي الحياة ويمتد إشعاعها الوظيفي ليشمل المرافق الحيوية من بنايات ومراعي وموارد مائية مشتركة...، فضلا عن مجالات تدبير القرار الجماعي والمؤسسات المكلفة بصياغته والتداول في شأنه، مثل مجالس الأعيان المعروفة ب «إنفلاس» لدى القبائل الأمازيغية.

وحيث إن هذه المؤسسات كانت تتسم بهوية جماعية تشاركية في أصلها ومبناها، فإن المجتمع القبلي حرص على التصدي لكل نزوع استبدادي، يسعى لتقويض السلطة الجماعية، وذلك بخلق دواليب التحكم فيها وتتبع أشغالها وانتظام وظائفها.

وبما أن هذه المؤسسات كانت تتولى تنظيم شؤون الحياة الجماعية للقبائل في شتى تمظهراتها وتمفصلاتها، فقد اجتهدت كل قبيلة في وضع أعراف وألواح تستجيب لحاجياتها في تحقيق الأمن للأنفس والممتلكات، وهي تشريعات بقدر ما تعكس طبيعة منظومة العدل العرفي التي جرى العمل بها في أوساط المجتمع القبلي أزمنة طويلة، بقدر ما تظهر، من ناحية أخرى، أن هذا المجتمع لم يكن أبدا يعيش حالة مستحكمة من الفوضى والتسيب، كما يزعم رواد نظرية «السيبة» التي روج لها منظرو المدرسة الاستعمارية الفرنسية، وإنما كان، على العكس من ذلك، مجتمعا منظما يسوس نفسه بنفسه استنادا إلى ما توافقت عليه مكوناته القبلية المحلية عبر التاريخ من قوانين عرفية.

أمام التحولات العميقة التي عرفتها البنيات القبلية المغربية منذ الفترة الاستعمارية، كان من الطبيعي أن يتراجع دور هذه المؤسسات الجماعية، بل إن الكثير منها لم يعد له وجود إلا في الذاكرة الجماعية. غير أن المجموعات البشرية لم تتوقف عن إبداع أنماط جديدة من المؤسسات (الجمعيات، التعاونيات، الفيدراليات...) تتماشى مع التغيرات الاجتماعية المتلاحقة، قد تتنافس أو تتصارع مع التي خرجت من رحم التنظيم القبلي العتيق، وقد تتكامل في ما بينها في بعض الحالات. أفرز كل هذا دينامية، تفرض نفسها كمجال للبحث من طرف جميع التخصصات، بهدف مقاربة هذه الظواهر الاجتماعية والمجالية من زوايا ومناهج مختلفة ومتكاملة.

ونظرا للأهمية البالغة التي يكتسيها موضوع هذه المؤسسات، وأمام تنامي دور العولمة والقاضي بتوحيد مصادر وآليات التحكم وتنامي دور «المجتمع المدني» بمختلف تمظهراته، نظم مركز الدراسات التاريخية والبيئة بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وشعبة التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، ندوة دولية في موضوع «**المؤسسات الجماعية وقضايا التدبير المشترك بالمغرب**» بتاريخ **30-31 أكتوبر 2014** بمقرالكلية.

تتوزع الورقات التي قدمت لأشغال الندوة، والتي اعتمدت، بعد تحكيمها، للنشر في هذا الكتاب، على ستة محاور؛

المحور الأول: القبيلة بين الأمس واليوم: استمرار وتحول

تناولت ورقات **المحور الأول** موضوع «القبيلة» بشكل عام، واستمرار حضور هذا الكيان الاجتماعي في مختلف مراحل تاريخ المغرب. في هذا الصدد أكدت **الورقة الأولى** لصاحبها الأستاذ عبد العزيز أكرير على الحضور القوي للقبيلة في تاريخ المغرب القديم من خلال مثالين؛ الأول لقبيلة مورية كانت توجد داخل الإقليم خلال الفترة الرومانية وتركيبتها الاجتماعية وزعيمها، حيث اضطر الرومان إلى احترام قانونها العرفي (Ius Gentes)، والثاني لأحلاف قبلية كبرى قادها زعماء مور وجدت خارج الإقليم، وقفت ندا للند في وجه الرومان وفرضت عليهم عقد اتفاقات سلم بين الطرفين.

وقد ظل هذا الحضور للقبيلة في تاريخ المغرب مستمرا بعد ذلك خلال العصور الوسيطية والحديثة أيضا، وصولا إلى الفترة المعاصرة، إذ تؤكد **الورقة الثانية** لصاحبيها الأستاذين الحسن فرحات ومحمد قب، على أن القبيلة كانت تشكل عماد التوازن التقليدي للمغرب، لما كان لها من مكانة في تدبير الشأن المحلي قبل خضوعه للاستعمار المعاصر، حيث تعرض هذا التوازن جراءه للانكسار، لكن دون القضاء على القبيلة التي لعبت خلال فترة الاستعمار أدوارا كبيرة في المقاومة، ليرث المغرب، مع الاستقلال السياسي، رصيدا قبليا متجذرا لم يكن من السهل تجاوزه. ولقد حاول المغرب، بعد الاستقلال، وضع استراتيجيات للتعامل مع هذا الرصيد والواقع الاجتماعي الموروث.

الورقة الثالثة لأصحابها الأساتذة محسن إدالي ويحي الخالقي ومحمد الغاشي، حاولت طرح بعض التحديات التي تواجهها هذه الاستراتيجيات من خلال طرحها للمناقشة موضوع الحكامة الترابية وسؤال الهوية.

أما **الورقة الرابعة**، لصاحبها الأستاذ أنس الصنهاجي، فكانت بمثابة خلاصة لهذا المحور، حيث انتهى الباحث إلى التأكيد على أن القبيلة شكلت، منذ زمن بعيد، قسمات شخصية الدولة والمجتمع المغربي، حيث تركت بصماتها وتأثيراتها في العمق المغربي على كل المستويات، الأمر الذي جعل تاريخ القبيلة مفتاحا معرفيا يفرض ضرورة الالتفات إليه، لقراءة مورفولوجية التطور الحاصل اليوم بالمجتمع المغربي.

المحور الثاني: مؤسسة الجماعة/ إنفلاس: أدوارها التدبيرية السياسية والاجتماعية

أما ورقات **المحور الثاني**، فقد سعت إلى الاقتراب من الإطار الوظيفي التدبيري الذي كانت وما تزال تستأثر به مؤسسة «الجماعة»، وما ينبثق عنها من هيئات أخرى: «إنفلاس» أو «أيت اربعين» أو «أمغار»، في نسقها الاجتماعي القبلي. فـ «الجماعة» في نسق القبيلة، كانت تشكل أعلى هيئة، وأسمى التنظيمات السياسية المنظمة للشؤون العامة، حيث ساهمت في ضبط الأمن وتدبير القبيلة سياسيا واجتماعيا عن طريق وضع العرف، وسن القانون، والسهر على تطبيقهما، مع الحرص على التفاعل مع سلطات مؤسسات أخرى قبلية كسلطة شيوخ الزوايا والمرابطين والفقهاء ورجال الدولة والوجهاء والعرفاء، لتعزيز عوامل التداخل والتعايش، وتجنب أسباب التنافر والتناقض.

وقد انطلقت كل ورقة من دراسة حالة محددة لتسليط الضوء على مختلف هذه الأدوار التدبيرية التاريخية التي قامت بها مؤسسة الجماعة. فبينما اختار الأستاذ ربيع رشيدي في ورقته حالة قبيلة إداوتنان نموذجا، اختارت الأستاذة نادية الميماني قبائل جزولة خلال القرن التاسع عشر. أما الأستاذان بكار المرتجي وحمدان حيدار فاختارا قبيلة أيت أوسى بالجنوب المغربي، واختار الأستاذ سيدي احمد فليل قبائل منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب، واختار الأستاذ البشير أبرزاق قبائل حوض وساحل الصحراء الأطلنتية. أما الأستاذ الفقيه الإدريسي فاشتغل في ورقته على مؤسسة «أمغار» ووظيفتها في إدارة الديناميات الاجتماعية في الأطلس المتوسط من خلال حالة قبيلة أيت ويرا.

المحور الثالث: مؤسسة الجماعة/ إنفلاس بين الاستمرارية والتحول

لقد اعتمدت القبيلة، عبر تاريخها، مؤسسة «الجماعة» لتدبير شؤونها السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحلية، حيث تولت المهام الكبرى للقبيلة. فهل تأثرت هذه البنية التقليدية بتحولات المجتمع المختلفة؟

ورقات **المحور الثالث** قاربت موضوع مؤسسة «الجماعة» من زاوية التساؤل حول قدرتها على الاستمرار في أداء وظائفها في ظل إرساء دعائم مؤسسات جماعية حديثة بديلة.

الأستاذ فوزي بوخريص فضل تناول الموضوع في إطار ثنائية «الاستمرارية والقطيعة» حيث خلص إلى القول بأنه برغم تراجع مؤسسة «الجماعة» من حيث سلطتها وفعاليتها وقدرتها على الاستمرار في تلبية حاجيات السكان. وبرغم ما عرفته مؤسسة «الجماعة المحلية الجديدة من تطور، فإن ذلك لا يعني إلغاء المؤسسات التقليدية الأولى نهائيا، حيث مازالت موجودة في الكثير من المناطق، بحكم تجذرها في التاريخ وفي وعي الأفراد، كما استطاعت هذه المؤسسة التقليدية أن تتعايش مع المؤسسات الحديثة.

وذهبت ورقة الأستاذ سعيد كمتي في نفس السياق، حيث أثارت موضوع «الجماعة» وتدبيرها للمجال في علاقته مع المشروع الترابي للجماعات المحلية، ودعا صاحب الورقة إلى ضرورة عدم إغفال دور «الجماعة» التقليدية، كفاعل أساسي، في بناء المشاريع المختلفة للجماعات المحلية.

أما الأستاذة عائشة حليم فقد تناولت الموضوع من زاوية علاقة «الجماعة» التقليدية بالجمعية الحديثة، متسائلة عن خلفيات الإصرار على إحداث هذه الجمعيات وأبعده، وعما إذا استطاعت الثانية تعويض الأولى في أداء الأدوار والمهام.

بقية الورقات الأربع، رصدت تأثيرات التحولات المجتمعية على مؤسسة «الجماعة» ووظائفها، من خلال حالات محددة؛ فبينما فضل الأستاذان موسى المالكي ومحمد أيت حمزة الوقوف على نماذج من مظاهر الاستمرار والتطور من خلال حالتي دوار تاوريرت وإيمي أوغلاد بحوض غيغاية، فإن ورقة الأستاذان عبد الرحيم فراح وامحمد موساوي انكبت على دراسة مميزات وخصائص التنظيم الاجتماعي التقليدي عند قبيلة بني يازغة، والتحولات التي طرأت عليه. رصد الأستاذ الحسين بوضيلب نفس المظاهر من خلال تساؤله حول مآل وظائف «الجماعة» وأدوارها في ظل التحولات السوسيو اقتصادية التي تعرفها بوادي الريف الشرقي. ونفس الأمر قامت به الأستاذة صباح علاش التي وقفت على أدوار مؤسسة «الجماعة» التاريخية وتأثير «التحولات الراهنة» المرتبطة ببناء الدولة المغربية الحديثة عليها وذلك من خلال حالة قبائل الريف أيضا.

المحور الرابع: تدبير شؤون القصور والمخازن الجماعية

من أهم المؤسسات ذات التدبير الجماعي التي كان لها ارتباط وثيق بالقبيلة، نجد القصر والمخزن الجماعي. فالقصر يشكل وحدة سكنية جماعية تضم عددا من الأفخاذ، أو قبائل في بعض الاحيان، تجتمع في نفس القصر. أما المخزن الجماعي (أكادير) فهو مؤسسة جماعية عريقة ذات وظائف أساسية للقبيلة متمثلة أساسا في خزن المواد الفلاحية وكل الأشياء الثمينة، كما يستغل ملجأ جماعيا أيام الحروب والفتن. ومن هذا المنطلق، فإن الجماعة داخل القبيلة هي المسؤولة على تدبير المؤسستين وتسيير شؤونهما وشؤون كل المرافق المرتبطة بهما.

الورقة الأولى المقدمة في المحور المخصص لتدبير شؤون القصور والمخازن الجماعية، لصاحبها الأستاذ محمد امراني علوي، تناولت دراسة نماذج من القصور التي لازالت تحافظ على الدور الذي تقوم به القبيلة والجماعة داخل القصر من خلال دراسة حالة بعض قصور تافلالت.

أما **الورقة الثانية** لصاحبيها الأستاذان مبارك أيت عدي والمحفوظ أسمهري، فقد تتبعت مختلف الإجراءات التي يتخذها «إنفلاس» لاختيار «الأمين»، الذي يعتبر من أهم ركائز مؤسسة «أكادير»، والشروط التي يجب أن تتوفر في الشخص الذي تسند له هذه المهمة ومهامه وصلاحياته والامتيازات الممنوحة له. كما تناولت الورقة التحولات التي عرفتها هذه الوظيفة والعوامل المتحكمة في ذلك، انطلاقا من نماذج من المخازن الجماعية بالأطلس الصغير.

المحور الخامس: مؤسسات تدبير شؤون الدين والمجتمع

بالإضافة إلى المهام التدبيرية التي تقوم بها الجماعة للمجالات السياسية والاجتماعية، فإنها تقوم أيضا بتدبير الشأن أو المجال الديني ومؤسساته. وفي هذا الإطار اختار الأستاذ أحمد الأكحل موضوع المؤسسة الدينية (الإمامة، الإفتاء، القضاء)، كمؤسسة تتسم بهوية جماعية تشاركية وكإبداع تنظيمي محلي بامتياز ساهم وجوده في تدبير إرادة العيش المشترك بمنطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب.

أما الأستاذان المصطفى أوعزيز وعلي بنطالب، فقد اختارا لورقتهما موضوع مؤسسة المسجد أو «الجامع» بمنطقة زمور، مركزان على بيان مدى ارتباط مؤسسة الجامع بمؤسسة « اجماعة»، وطرق التدبير الجماعي لمؤسسة الجامع، والوظائف المتعددة (دينية، اجتماعية، اقتصادية وسياسية) لهذه المؤسسة، والتحولات العميقة التي شهدها تدبير الشأن الديني بمنطقة زمور خاصة والمجتمع المغربي عامة.

أما ورقة الأستاذ علي عشي، فقد تناولت مؤسسة «العزابة» الإباضية بوادي ميزاب بالجزائر. محاولة إبراز نظام هذه المؤسسة، وكذا قيمة العزابي ومكانته السامية عند بني ميزاب عبر التاريخ، كما حاولت إبراز الجديد الذي عرفه النظام في العصر الحالي، والتقويم العام لدور العزابة في توجيه المجتمع المسجدي بميزاب.

المحور السادس: تدبير مجالات الماء والرعي والزراعة

تعتبر الجماعة أيضا أهم مؤسسة تتولى تدبير الموارد الاقتصادية من حقول المراعي وحقول الزراعة وعيون المياه. وقد ساهمت تدابيرها المتخذة في هذا الصدد في ضبط الحياة المشتركة، وسيادة أشكال التضامن الجماعي بين السكان. كما ساهمت في تقنين العلاقات سواء بين مختلف عناصر القبيلة الواحدة أو بين أكثر من قبيلة. وقد شكل تدبير قضايا الماء والمراعي والزراعة موضوع **المحور السادس**.

الورقة الأولى لصاحبها الأستاذ عبد القادر أيت الغازي، تناولت مسألة التدبير الجماعي للماء وقضاياه بين العرف والشرع من خلال نوازل فقهية ونصوص عرفية (إزرفان). وقد تتبع الباحث أشكال التداخل بين الفقهي والعرفي في صياغة «تشريع» تحققت فيه مناط الأحكام الفقهية والاستجابة للحاجيات الاقتصادية والثقافية المحلية للقبائل في نفس الآن. والمقصود من هذا التتبع هو بيان الأهمية التي كانت توليها القبيلة، عبر مؤسساتها التي أفرزتها، لأساليب تدبير الماء ومعالجة قضاياه، وما يطبع تشريعاتها في هذا الصدد من مرونة وقدرة هائلة على التفاعل والتعايش. وفي نفس السياق ذهبت الورقة الثانية لصاحبيها الأستاذين مصطفى أعفير وعبد الواحد بوبرية الذين تناولا دور البنيات التقليدية في تدبير مياه السقي بالجنوب الشرقي المغربي من خلال نموذج واحة دادس. وقد تساءلا عن مدى فعالية القوانين العرفية في تدبير وتسيير هذه المادة الحيوية، خاصة في مجال واحي تتزايد فيه قيمة الماء بتراجع الكميات المتوفرة.

أما ورقة الأستاذان عبد العزيز بويحياوي وعبد الواحد العمراني، فقد حاولت إبراز الدور الذي لعبته التنظيمات والتشريعات المتوارثة والأعراف المحلية في تدبير مياه الري بمنطقة جبال الريف ومياه الخطارات بتافيلالت بالجنوب الشرقي.

الورقة الرابعة للأساتذة عبد الواحد العمراني وبوجمعة بونقاية وخالد أبدا، تطرقت أيضا لموضوع تدبير مياه الري من طرف التنظيمات الجماعية العتيقة والتقليدية لإقليم تاونات بمقدمة الريف. وقد تتبعت الورقة مختلف الأعراف المنظمة للمياه بالمنطقة، كما تتبعت أشكال إعادة تأهيل المؤسسات الجماعية وتكييفها مع التغيرات المجالية.

الورقة الخامسة للأستاذين محمد نعيم وعبد الرفيع المقنيسي، تناولت دور «الجماعة» في تدبير المجال الزراعي بواحة تودغة بالجنوب الشرقي للمغرب. وقد أكدت الورقة على أنه إلى حدود الربع الأخير من القرن العشرين، كانت «اجماعة» تمارس سلطتها بشكل فعلي ومحكم في تدبير شؤون الزراعة بالمنطقة، وذلك قبل أن تتراجع هذه السلطة بعد ذلك، متسائلة عن ماهية التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت وراء تلاشي سلطة «اجماعة» وانعكاسات ذلك على المجال الزراعي بالواحة.

الورقة السادسةللأستاذين عزيز بنطالب ومحمد أزهار، فقد خصصت لإبراز دور المؤسسات التقليدية في تدبير المراعي بمنطقتي ميسور وإمغران وتحديد طرق وأشكال التنظيم المجالي للمراعي (حقوق الولوج الى استعمال المراعي، صراعات، تعاقدات وتوافقات للاستغلال المراعي باعتبارها ملكا جماعيا)، مع رصد مختلف التحولات التي عرفتها هذه المؤسسات الرعوية وتحديد العوا مل المساهمة في تفككها وإضعافها، وما يرافق ذلك من تدهور الأنساق الايكولوجية الرعوية.

أما **الورقة السابعة** للأستاذ محمد حواش، فقد اتخذت مؤسسة «تويزا» موضوعا لها، كاشفة عن أشكال وأساليب التضامن الجماعي داخل القبيلة الواحدة أو بين قبائل متعددة، طيلة أيام السنة، وخاصة أيام الحصاد وجمع المحاصيل الزراعية التي تحتاج إلى يد عاملة متعددة.

المحور الأول

القبيلة بين الأمس واليوم:
استمرار وتحول

القبائل المورية الأمازيغية:
بعض تمظهرات التسيير الجماعي والأحلاف
خلال الفترة الرومانية

ذ. عبد العزيز أكَرير
كلية الآداب، بني ملال

مقدمة

تعتبر القبيلة عنصرا أساسيا ومحوريا في تاريخ المغرب مجتمعا ودولة، انتظمت حولها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية عبر عصور مديدة، وصمدت لقرون في وجه مؤسسات الحضارات المتوسطية الوافدة الفينيقية والرومانية. فالقبيلة ومكوناتها سهرت على حياة الجماعة بالمغرب القديم من خلال تنظيم تحصيل المعاش وعملية الإنتاج، وتدبير الاستفادة من المجال المشترك بين أفرادها والدفاع عنه، وبدون شك أبدعت آليات ومؤسسات منها ما هو مادي ملموس ومنها ما هو لا مادي وغير مرئي، إلا أن دراسة هذه المؤسسات ومختلف أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والعسكرية تعترضه صعوبات، ترتبط بندرة المعلومات التي وصلتنا حولها في المصادر القديمة الإغريقية واللاتينية، وبطغيان التعميم عليها.

ورغبة في الابتعاد عن التعميم سنركز على ما ورد في بعض النقائش اللاتينية التي عثر عليها بوليلي (Volubilis) وبناسا (Banasa)، من معطيات تفيدنا في إلقاء الضوء على بعض مكونات بنيان القبائل المورية خلال الفترة الرومانية وبعض المؤسسات والآليات ذات الصلة بالشأن الجماعي. وتخص إحدى هذه النقائش قبيلة الزكريين (Zegrenses) التي كانت توجد في سهل الغرب داخل الإقليم الروماني بالمغرب؛ أي إقليم طنجة (La Maurétanie tingitane). وتخص بقيتها أحلافا قبلية كبرى خارج الإقليم، لم يقتصر نشاطها على المجال القبلي بل اتخذ بعدا أكبر، وهو البعد الدبلوماسي بعقد اتفاقات ولقاءات مع سلطة الاحتلال الرومانية. ولكن قبل التطرق لهذه المكونات والمؤسسات نود الوقوف في البداية على بعض المصطلحات الخاصة بها التي وردت في المصادر القديمة، لأن ذلك قد يساعدنا في فهم أعمق لهذا الموضوع.

1ـ تحديد المصطلحات:

لم تصلنا الأسماء المحلية الأمازيغية التي أطلقها المور على القبيلة ومكوناتها ومؤسساتها، فما وصلنا في المصادر القديمة، هي أسماء أجنبية ترتبط بالمجتمعات التي أطلقتها أكثر مما ترتبط بواقع هذه القبائل المورية. ونقف بهذا الصدد على ثلاثة مصطلحات كلها لاتينية، سنرتبها حسب كثرة تواترها واستعمالها في هذه المصادر.

ـ أول هذه المصطلحات هو كَنس (Gens)، الذي يعتبر الأكثر استعمالا من قبل المصادر الأدبية الرومانية اللاتينية في نعت شعوب وقبائل المغرب القديم، ونجده أيضا على النقائش المكتشفة بوليلي وبناسا التي تذكر بعض القبائل الأمازيغية القديمة، مثل الباكواط (Baquates) والماكنيط (Makennites) والزكَريين. وقد أطلق الرومان عموما هذا الاسم على الجماعات التي لم يكن يحكمها القانون والعادات الرومانية المدنية، وتسير وفق أعرافها الموروثة التي سماها الرومان بـ: Ius gentium[1]. ومن المعروف أن الكَنس في المجتمع الروماني كانت تتكون من عائلات تجمعها رابطة الدم، وتحمل اسما يميزها عن الكَنسات الأخرى، وكانت تجتمع في «مجالس للتداول»[2].

غير أن المصادر الأدبية اللاتينية جمعت تحت هذا الاسم مكونات متنوعة[3]، فمرة أطلقته على مجموعات كبيرة تتكون من عدة قبائل مثل المور (Maures) أو الجيتول (Gétules) أو الإثيوبيين (Ethiopiens)، فهذه شعوب كبرى شغلت مجالا شاسعا، وكانت تضم عدة قبائل، وأحيانا أطلقته على قبيلة محددة، وأحيانا أخرى على جماعة صغيرة منفصلة عن القبيلة، أي قسما من القبيلة[4]. وهو الأمر الذي أثر على

(1) **Hamdoune, C.**, Gens, Gentes, Gentiles, *Encyclopédie Berbère*, 20, 1998, pp. 3045-3052.

(2) يرى ستيفان كَسيل أن الكَنس الرومانية أقرب إلى العشائر في المغرب القديم منها إلى القبيلة؛ فإطلاق هذا الاسم على قبائل وشعوب مثل المور أو الجيتول أو الإثيوبيين، التي لا يمكن أن تجمع بينها أية قرابة دم ولا يمكن أن تجتمع في مجالس، فيه كثير من التعميم. (أنظر:

Gsell, S., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, t. V. Les Royaumes indigènes. Organisation sociale, politique et économique, Paris, Hachette, 1927, pp. 54-55).

(3) **Hamdoune, C.**, ibid., pp. 3045-3052.

(4) استعمل بومبونيوس عبارة Gentes بخصوص الشعوب الموجودة على طرفي ملوية، وأيضا بخصوص كلامه عن ساكنة الجبال الممتدة من المضيق إلى ملوية (**Mela,** Chorographie, I, 28-29) . واستعمل بلينيوس الشيخ بدوره هذه العبارة بخصوص المور والماسيسول والجيتول والإثيوبيين (**Pline,** Histoire naturelle, V, 9 ; 16 ; 17)، ولكنه أطلقها أيضا على قسم (Pars) فقط من الأطولول وهم النسيمي الذين هاجروا للعيش جنوبا، وكونوا قبيلة مستقلة بجوار الإثيوبيين (**Id.,** V, 17) .

ترجمتها بالنسبة للكتاب الفرنسيين[5]، ودفع بعضهم إلى الحفاظ على الكلمة اللاتينية كما هي بدل ترجمتها إلى قبيلة (Tribu). ولكن رغم ذلك تبقى عبارة كَنس، خصوصا الواردة في النقائش المكتشفة بوليلي وبناسا، الأكثر تعبيرا والأقرب إلى حالة القبيلة التي ترتبط بروابط القرابة والجوار والتحالف، ويجمع بينها العيش خارج إطار المدينة، وعدم اتخاذها للقانون الروماني دستورا لحياتها، واحترامها لأعرافها القبلية.

ـ أما ثاني مصطلح نجده في المصادر اللاتينية هو Familias[6]، ويتعلق بالعشيرة أو العائلة الممتدة، التي كانت تضم مجموعة من العائلات الصغيرة المرتبطة فيما بينها برابطة القرابة والدم، ويحملون نفس الاسم. فقد أطلقت هذه المصادر هذا الاسم على المكون البيني الموجود بين الأسرة الصغيرة وبين القبيلة، وهو الشيء نفسه الذي نجده بالنقيشة التي عثر عليها بمستوطنة بناسا بخصوص التشريف الذي حصل عليه يوليانوس (Iulianus) زعيم قبيلة (Gens) الزكَريين[7]. ويظهر أن هذا المصطلح يقابل حاليا لدى بعض القبائل الأمازيغية «إغص»[8]، أو «لعظم»[9]، أو فرقة لدى القبائل العربية[10]، والتي تشمل مجموعة من الأسر الصغيرة، يتراوح عددها ما بين 10 إلى 20 عائلة، يحمل أفرادها نفس الاسم[11].

ـ وثالث هذه المصطلحات هو مصطلح Domus الذي نجد حوله إشارة وحيدة وفريدة بنقيشة بناسا[12]، لما تطرقت للتمييز الذي حظي به بيت الزعيم يوليانوس[13]؛

(5) ترجم دوزانج عبارة كَنس، الواردة في الفقرة السادسة عشرة من الكتاب الخامس من مؤلف التاريخ الطبيعي لبلينيوس الشيخ (**Pline,** Histoire naturelle, Livre V, 1-46)، بخصوص مجموعة الإثيوبيين البرورسيين بقبيلة في المفرد (Tribu)، وفي الفقرة السابعة عشرة من الكتاب نفسه يترجم عبارة كَنس المستعملة حول ساكنة موريطانيا الطنجية والجيتول بشعوب (Peuples) عوض قبيلة أو قبائل. كما أن ألفريد إرنو (Alfred Ernout) ترجم عبارة كَنس الواردة في الفقرة السابعة عشرة من مؤلف حرب يوغرطة لسالست (**Salluste**, La guerre de Jugurtha, XVII, 1) بأمم (Nations).

(6) **Pline**, V, 17.

(7) **Rebuffat, R.**, Les gentes en Maurétanie Tingitane, *Ant. Afr.*, 37, 2001, pp. 24-25.

(8) **Gsell, S.**, ibid. p. 54; **Euzennat, M.,** Les structures tribales dans l'Afrique préislamique. Un état de la question, dans *Monuments funéraires. Institutions autochtones*, éd. CTHS, 1995, p. 248.

(9) **Gélard, M.-L.**, De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt, *Cahiers de recherche de centre J. Berque*, 2005, pp. 127-143.

(10) **Euzennat, M.,** ibid., p. 248.

(11) **Gelard, M.-L.**, ibid., pp. 127-143.

(12) **Euzennat, M.,** ibid., p. 249 ; **Euzennat, M., et Marion, J.**, Inscriptions Antiques du Maroc, 2, Inscriptions latines, Paris, éd. C.N.R.S., 1982, n° 94, pp. 76-91.

(13) **Rebuffat, R.**, ibid., pp. 24-25.

أي حصول أفراده على المواطنة الرومانية. ويخص هذا المصطلح العائلة المتكونة من الأب والأم والأبناء غير المتزوجين، والتي يمكن تقريبها من بيت و»كانون» و»خيمة»؛ فهي العائلة الصغيرة المحددة بوحدة السكن داخل المجال الذي احتله الرومان بالمغرب.

وإجمالا شملت هذه المصطلحات اللاتينية الوحدات الأساسية المحورية التي انتظم حولها المجتمع القبلي الموري القديم، وهي من الأعلى إلى الأسفل: القبيلة، والعشيرة أو العائلة الممتدة، والعائلة الصغيرة.

2 ـ الهيكلة الاجتماعية والسياسية/ مؤسسة العشيرة ومجلس الأعيان:

شكلت العشيرة عنصرا محوريا داخل القبيلة إلى درجة يمكن اعتبارها هي أس البناء القبلي، كانت تختار رئيسا لها من بين كبار السن على ما يبدو، يتولى تسييرها، والدفاع عن مصالحها اتجاه العشائر الأخرى المجاورة. وكان رؤساء العشائر يشكلون، على الأرجح، مجلسا (الجماعة) للتداول في الشؤون المشتركة بين العشائر[14]، وهم الذين سمتهم نقيشة بناسا بالاسم اللاتيني: Primores أو الأوائل؛ وهم أعيان أو شيوخ العشائر. وكانوا يختارون بدورهم رئيسا من بينهم لاتحاد يضم مجموعة من الرابطات العشيرية في إطار أكبر: فخذة أو قبيلة، وتعتبر الفخذة أكثر استقرارا واستمرارا من القبيلة التي هي قبل كل شيء تجمع سياسي وعسكري أكبر وأقوى حمل اسم كَنس، مثل قبيلة الزكَريين التي تظهر كتجمع قبلي مكون من عدة فخذات في نقيشة بناسا المؤرخة بسنة 177 م[15].

وكانت الاتحادات العشيرية لما تجتمع في إطار أكبر، وهو القبيلة، تختار من بينها من يمثلها في «مجلس القبيلة»، للدفاع عن منتسبيها والمشاركة في قرارات تنظيم استفادة العشائر والفخذات من المجال المشترك بينها والدفاع عنه، والبث في النزاعات بين مكوناتها، وفي اختيار إن اقتضت الضرورة قائد يتولى الدفاع عن القبيلة في حال الخطر، وعن مصالحها اتجاه القبائل الأخرى. وقد حمل قائد القبيلة لقب أمير أو رئيس (Princeps)، وهو الأكثر شيوعا في المصادر التي وصلتنا، حيث حمله سبعة قادة من

(14) **Euzennat, M.,** ibid., pp. 248-249.

(15) **Euzennat, M.,** Les Zegrenses, *Mélanges d'hist anc. Offerts à W. Seston*, Publication de la Sorbonne, série Etude, t. 9, Paris, 1974, pp. 183-186 ; **Id.,** Les structures.., op. cit. pp. 247-248.

قبيلة الباكواط، الأول سنة 140م والأخير سنة 280م. كما حمله زعيم الزكريين أوريليوس يوليانوس (Aurelius Iulianus). في حين حمل أحد قادة الباكواط لقب ملك (Rex)، وهو يوليوس ماتيف (Iulius Matif) الباكواطي سنة 277م، وإن تم ذلك لفترة قصيرة وبشكل استثنائي، فثلاث سنوات بعد ذلك سيتخذ ابنه وخلفه يوليوس نوفوسي لقب أمير (Princeps)[16].

وكانت بعض القبائل تتحد مع قبائل أخرى مجاورة في إطار أكبر من القبيلة (الفدراليات أو الكنفدراليات) إما لضرورات دفاعية للوقوف في وجه قبائل أخرى مهددة لها، أو للبحث عن موارد[17]. فتختار قائدا واحدا لتسييرها، كما حدث بالنسبة للماكنطيين والباكواط خلال فترة حكم الإمبراطور مارك أوريل (Marc Aurèle)، وبالنسبة لقبيلتي الباكواط والبافار (Bavares) على عهد سفيروس الإسكندر(Sévère Alexandre)، اللتان تشير لهما إحدى نقائش وليلي باعتبارهما قبيلة (كَنس) واحدة[18].

3 ـ صمود المؤسسات القبلية تحت الاحتلال الروماني/ العرف مقابل القانون الروماني:

وجد الرومان بالمجال الذي احتلوه من المغرب قبائل محكمة التنظيم، لها قوانينها وأعرافها الموروثة، لم يستطيعوا تجاوزها في تسيير وتدبير الشؤون الأهلية القبلية، غير أن معرفة علاقة أغلب هذه المجموعات القبيلة بالسلطة الرومانية تبقى في مجملها ناقصة. ويبدو أن روما، انطلاقا من المعطيات المتوفرة رغم قلتها وقبولها لتأويلات مختلفة، لم تدخر جهدا لتوطين السكان وربطهم بالأرض، ومسح الأراضي حتى يسهل عليها مراقبة القبائل المورية الموجودة داخل الإقليم، وتحصيل الضرائب والرسوم الواجبة للشعب الروماني وللمالية (Tributa et vectigalia populi et fisci)[19].

ولتسهيل هذه العملية اعتمد الرومان على بعض الآليات والمؤسسات المحلية الموجودة قبل الاحتلال مثل مجلس الأعيان (Primores) وشيخ القبيلة (Princeps)،

(16) **Id,** Les structures.., op cit. pp. 248-250.

(17) **Gsell, S,** ibid, p. 58.

(18) **Euzennat, M.,** ibid. p. 251.

(19) **Seston, W. et Euzennat, M.**, Un dossier de la chancellerie romaine : la Tabula Banasitana. Etude de diplomatique, dans C.R.A.I., vol. 115, n 3, 1971, p. 479 ; **Camps, G.**, Les Berbères. Mémoire et identité, Edition Le Fennec, 2007, p. 170.

وعلى آليات جديدة رومانية، ومنها ربط هذه الجماعات وإسنادها إداريا لبعض البلديات والمستوطنات مع حفاظها على مؤسساتها الجماعية، ومنح المواطنة الرومانية لتشجيع زعماء القبائل على التعاون معهم، مثل يوليانوس (Iulianus) رئيس قبيلة الزكَريين الذي حصل ما بين 165-169م، نظرا للخدمات التي أسداها لروما، على حق المواطنة الرومانية هو وزوجته صدينا (Ziddina) وأبناؤه الأربعة[20]، ومنها مساعدتهم على تحصيل الضرائب وتوفير محاربين بالقوات المساعدة الرومانية. فقد كان الزكريون يؤدون الضرائب الواجبة للرومان، ويرى بعض الباحثين أنهم إداريا كانوا ملحقين (Adtributi) بمستوطنة بناسا[21]، ولكنهم كانوا أحرارا في ممارسة عاداتهم القبلية، واتباع قوانينهم المحلية وأعرافهم المعمول بها في الأحوال الشخصية (Ius gentium)[22].

مجملا ظلت الجماعات القبلية التي كانت تعيش داخل إقليم طنجة (La Maurétanie tingitane) وفية لعاداتها القبلية، ومنحها الرومان استقلالا ذاتيا واسعا، إذ كانت تسير من قبل قائد (Princeps gentis) مختار من بين أعيانها، كان هو المسؤول عن القبيلة أمام سلطات الاحتلال الروماني[23]، وكان يتولى تسيير الشؤون الجماعية المشتركة للقبيلة وتدبير النزاعات والخلافات بين أفرادها. كما كان يدافع أيضا عن مصالح قبيلته، ويلعب دورا مهما في تحديد قدر الضريبة الواجبة للسلطة الرومانية حسب إمكانيات أفراد القبيلة. ولا نستبعد أن تكون السلطة الرومانية تخلت عن إحصاء أفراد القبائل وأناطتها لزعماء القبائل المتعاونين معها. فاستقطاب بعض أعيان قبائل الإقليم كانت سياسة مهمة بالنسبة للرومان لتسهيل عملية الإحصاء وتحصيل الضرائب، وتجنيد المحاربين، ولكن رغم ذلك رفض كثير من الأعيان التعاون مع الرومان، حيث تبين نقيشة بناسا شكوى روما من قلة المتعاونين معها من أعيان القبائل، وتتمنى الزيادة في عددهم[24].

(20) **Seston, W. et Euzennat, M.**, ibid., p. 479 ; **Camps, G.**, Les Berbères. Mémoire et identité, Edition Le Fennec, 2007, p. 170.

(21) **Euzennat, M.,** Les structures.., op. cit., p. 250 ; **Christol, M.**, Rome et les tribus indigènes en Maurétanie tingitane, *Africa Rom*ana, 5, 1988, pp. 305-337.

(22) **Le Bohec, Y.**, Histoire de l'Afrique romaine 146 avant J.-C.-439 après J.-C., Paris, Ed. A. et J. Picard, 2005, pp. 70-71 ; **Euzennat, M.**, Les troubles de Maurétanie, dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 128e année, N. 2, 1984, p. 383 ; **Seston, W. et Euzennat, M.**, ibid., pp. 479-480 ; **Camps, G.**, ibid., p. 170; **Rebuffat, R.**, ibid., p. 24.

(23) **Le Bohec, Y.**, ibid., p. 122.

(24) **Seston, W. et Euzennat, M.**, ibid., pp. 475-476 ; **Euzennat, M.**, Les troubles.., op cit. p. 383.

ولا نستبعد أن تكون قبائل مورية أخرى داخل الإقليم سيرت على الطريقة نفسها، فإلى جانب الزكريين وجدت على غالب الظن مجموعات قبلية أخرى ارتبطت بالمدن الكبرى بالإقليم مثل المجموعتين القبليتين اللتين كانتا تعيشان جنوب المجال المحتل بجوار مدينتي سلا (شالة) وولیلي، وهما الكانوي (Kaunoi) واليانكوكانوي (Iangaukanoi)[25]. ومجموعات أخرى لا نعرف اسمها في شمال الإقليم، شمال نهر لكوس، حيث نجد العاصمة طنجي (Tingis)، ومستوطنتي زيليل (Zilil) ولكسوس (Lixus).

4 ـ الأحلاف القبلية الكبرى:

توحدت الفخذات والقبائل خارج المجال المحتل من قبل الرومان بالمغرب في إطار أكبر دفاعا عن مصالح الجماعة، وتمثل هذا الإطار في الأحلاف التي كان لها بعد سياسي وعسكري أكثر من البعد الاجتماعي والاقتصادي، حيث تحالفت عدة قبائل مورية للدفاع عن مصالحها، وعقد بعضها وأهمها قبيلة الباكواط مجموعة من اللقاءات مع سلطات الاحتلال الروماني لتنظيم العلاقة بين الطرفين، وتمكين أفراد القبائل من استغلال أراضي الرعي الموجودة داخل الإقليم، وولوج مدنه والاستفادة من أسواقها، مقابل تأمين عبور الرومان للمجال القبلي، وضمان الاتصال بين إقليمي طنجة وقيصرية (La Maurétanie Césarienne)، عبر مضيق تازة والمسالك الأخرى.

فقد تم العثور بمدينة وليلي على مجموعة من النقائش اللاتينية، تخص العلاقات الجيدة بين بعض القبائل المورية المستقلة والرومان[26]، أقدمها مؤرخة بسنة 140م وأحدثها بسنة 280م.

ففي سنة 140م، قدم زعيم قبيلة الباكواط أيليوس توكودا (Aelius Tuccuda)، الذي حمل لقبا رومانيا (أيليوس)، إهداء للإمبراطور أنطونان الورع (Antonin Le Pieux)، وهو ما يدل على كون الزعيم الأمازيغي كان حاصلا على المواطنة الرومانية[27]،

(25) **Hamdoune, C.**, Ptolémée et la localisation des tribus de la Tingitane, *MEFRA*., t. 105, 1, 1993, pp. 284-286.

(26) **Euzennat, M., et Marion, J.**, ibid., n° 348-350 et 356-361.

(27) **Carcopino, J.,** Le Maroc antique, Paris, Gallimard, 1943, pp. 267-268 ; **Frézouls, Ed.**, Les Baquates et la province romaine de Tingitane, *B.A.M.*, II,, 1957, p. 67 n° 2 **; Rachet, M.**, Rome et les Berbères un problème militaire d'Auguste à Dioclètien, Bruxelles, Col. *Latomus*, vol. 110, 1970, p. 193.

بفضل العلاقات الجيدة التي ربطها مع الرومان، وما كان يقدم لهم من خدمات وأهمها تحقيق الأمن على الحدود الشرقية والجنوبية الشرقية لإقليم طنجة، وضمان الاتصال على أغلب الظن بين الإقليمين المذكورين أعلاه.

وفي نهاية 173 م أو 175 م عقد القائد أوكميت (Princeps Ucmet)، زعيم فدرالية جمعت قبيلتي الماكنيط والباكواط، مفاوضات (conclotum) مع والي إقليم طنجة خلال عهد الإمبراطور مارك أوريل[28]، تبين ظهور اتحاد قبلي كبير على الهامش الجنوبي الشرقي للطنجية، كان زعيمها ماكنطيا ما دام أن اسم قبيلته يسبق اسم الباكواط في النص الذي يحيل على هذه المفاوضات[29]. وتدل زعامة أوكميت الماكنطي داخل الفدرالية على ميل ميزان القوى داخل الاتحاد مرحليا لصالح الماكنطيين.

ويبدو أن هذا الوضع سيتغير بعد حوالي خمس سنوات، لتعود قبيلة الباكواط إلى الواجهة، ففي 13 أكتوبر من سنة 180 م عقد زعيم قبيلة الباكواط كنارطا (Canarta) اتفاقا مع حاكم الإقليم فيتوريوس ماكرينوس (Veturius Macrinus)، لم يشمل قبيلة الماكنيط[30]. ويتضح أن كنارطا حافظ على علاقات متينة بالرومان، مكنته من الحصول ما بين 190-180م على المواطنة الرومانية بفضل الإمبراطور كومود، وأصبح اسمه أورليوس كنارطا (Aurelius Canart(h)a)، كما يبين ذلك نذر جنزي عثر عليه بمدينة روما يخص ابنه الذي توفي عن سن السادسة عشرة[31].

وفي 6 مارس سنة 200م عقد الباكواط اتفاقا آخرا، بزعامة إليلاسن (Ililasen) الذي خلف أباه أوريط (Uret)، مع حاكم الإقليم سرتوريوس كاتيانوس (C. Sertorius Cattianus)[32]. ونجد بهذا الاتفاق اسم قائدين: أوريط على عهد كومود، وإيليلاسن

(28) عثر على نص ثاني يشبه الأول قدمه بروقوراطور جديد، يسمى أيليوس كريسبينوس (Aelius Crispinus) للإمبراطور نفسه، وتم ذلك في سنة 174م أو 175م (انظر: **Carcopino, J.,** ibid., p. 268 ;**Frézouls, Ed.**, ibid., p. 67 n° 3 ; **Rachet, M.**, ibid., p. 210). وهو عبارة عن نقيشة مبتورة تشير إلى عقد(conclocutus) اختفى فيها اسم القبيلتين، وهي معاصرة للنقيشة الخاصة بأوكميت زعيم الماكنطيين والباكواط، وتكاد تكررها (انظر **مصطفى أعشي**، نقائش معاهدات السلام بين الباكواط الأمازيغ والرومان في موريطانيا الطنجية خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط 2004، ص 23).

(29) **Frézouls, Ed.**, ibid. p. 105 ; **Rachet, M.**, ibid., pp. 203-204.

(30) **Rachet, M**, ibid. pp. 211-212; **Frézouls, Ed**, ibid. p. 68 n° 4.

(31) **Frézouls, Ed.**, ibid, p. 68 n° 5 ; **Rachet, M.**, ibid., p. 212.

(32) **حليمة غازي ـ بن ميس**، نقائش لاتينية لماوريطانيا التنكّية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2011، ص 208-207.

على عهد سفيروس[33]. وتجدر الإشارة إلى أن إثبات اسم أوريط أب إيليلاسن على النقيشة يدل على وجود علاقات طيبة بينه وبين الرومان أيضا.

وما بين 232-234 م نجد اتحادا قبليا جديدا ضم هذه المرة قبيلتي البافار والباكواط (gentis Bavarum et Baquatium)، عقد زعيمه الذي لا نعرف اسمه معاهدة مع السلطات الرومانية بالإقليم خلال أواخر عهد الإمبراطور الإسكندر سفيروس (222-235م)[34]. ويتعلق الأمر هنا بمعاهدة لحسن الجوار سبق فيها اسم البافار اسم الباكواط، وهو ما يعني ميل الكفة مرة أخرى لصالح قبيلة أخرى غير قبيلة الباكواط، فالوضع القبلي بين الإقليمين يبدو أنه تغير بعد حكم إليلاسن، حيث تراجع الباكواط أمام تفوق جيرانهم الشرقيين البافار الذين فرضوا عليهم حسب الباحث إدمون فريزول ليس فقط فدرالية ولكن اندماجا كليا، ما دام أن النقيشة تشير إلى البافار والباكواط مستعملة عبارة قبيلة وليس قبيلتين[35].

وبعد هذه المعاهدة جددت قبيلة الباكواط اتفاقياتها مع السلطات الرومانية، حيث تم العثور على بقايا أربعة نصوص منقوشة بوليلي، ولكنها ناقصة إذ اختفى بها اسم الزعيم الأمازيغي الذي تم الاتفاق معه[36]. وتعود ثلاثة منها إلى عهد الإمبراطور كورديانوس الثالث (238 - 244م)[37]، تحمل اثنتان منها اسم الباكواط، مؤرختان بسنة 241م[38]. وبعد عهد هذا الإمبراطور سيجدد زعيم الباكواط سبيمازين (Sepemazin) الاتفاق مع والي الإقليم، في 22 أبريل 245م، على عهد الإمبراطور فليب العربي (245-249م)[39].

---

(33) **Frézouls, Ed.**, ibid, p. 88.

(34) **Id.**, ibid., p. 69 n° 7.

(35) **Frézouls, Ed.**, ibid., p. 109.

(36) تعود أقدم هذه النقائش إلى تاريخ يتراوح ما بين 235-218 م (**Frézouls, Ed.**, ibid, pp. 72 n° 12, 81)، أو إلى عهد سبتيم سفيروس (193-211م)، وتظهر بها عبارة قبيلة بالمفرد، بينما اختفى اسم القبيلة المعنية. ويميل جل الباحثين إلى اعتبارها هي قبيلة الباكواط (أنظر: **Carcopino,** ibid, p. 272 ؛ **مصطفى أعشي**، م س، ص 40-41).

(37) يتعلق الأمر بمعاهدة لتأكيد السلام، امحى بها اسم القائد المحلي واسم القبيلة، عقدها في سنة 239م والي كورديانوس الثالث على إقليم طنجة، مع زعيم قبيلة الباكواط على غالب الظن. وبعد ذلك بسنتين نجد نقيشتين ناقصتين تشيران إلى اتفاق سلام بين الباكواط والرومان (لمزيد من التفصيل انظر: **مصطفى أعشي**، م س، ص 46؛ **Rachet, M.**, ibid., pp. 234-235 ; **Frézouls, Ed.**, ibid., pp. 69-70 n° 8 ; 73 n° 14.).

(38) **Frézouls, Ed.**, ibid, p. 74 n° 15 ; **Rachet, M.**, ibid., p. 233.

(39) **Carcopino,** ibid, p.. 268-269; **Frézouls, Ed.**, ibid, p. 70 n° 9; **Rachet, M**, ibid, p. 236.

وفي 24 أكتوبر من سنة 277م كلف الملك يوليوس ماتيف (Iulius Matif)، زعيم الباكواط، ابنه يوليوس نوفوسي (Iulius Nuffuzi)، بعقد معاهدة مع والي الإمبراطور بروبوس (282-276م). وقد حمل ماتيف إضافة إلى صفة ملك (Rex)، لقبا رومانيا وهو يوليوس[40]. وبعد ذلك بثلاث سنوات حصل عقد ثان للتحالف في 13 أبريل 280م، أتى ليؤكد الوضع الجيد للعلاقات الباكواطية الرومانية؛ حيث انتدب القائد يوليوس نوفوسي، خليفة ماتيف، أخاه يوليوس ميرزي (Iulius Mirzi)، للقاء حاكم الإقليم والتفاوض معه[41].

مجمل القول إن اللقاءات التي عقدها بعض زعماء قبائل الباكواط والبافار والماكنطيين مع الرومان، والتي تشهد عليها نقائش وليلي، والاتفاقات الناتجة عنها، هي آلية من الآليات التي فرضت نفسها خلال فترة الاحتلال الروماني لتنظيم العلاقة بين المحتل وبعض القبائل الكبرى بالمغرب القديم المجاورة لإقليم طنجة، التي فوضت لزعمائها التعاقد مع الرومان دفاعا عن مصلحة الجماعة. فهذه المفاوضات مكنت هذه القبائل من الاستفادة على غالب الظن من نقل مواشيها إلى المراعي التي اقتطعها الرومان وأصبحت داخل المجال المحتل. كما مكنتها من تحسين وضعها اتجاه القبائل الأخرى المنافسة لها.

ومكنت روما مقابل ذلك من الحفاظ على حالة السلم الضرورية لازدهار الإقليم والحواضر والبلدات الموجودة به، بخلق حزام واق يتكون من القبائل الحليفة من جهة الشرق والجنوب الشرقي للإقليم لمنع القبائل الأخرى من الرحل وأنصاف الرحل من العبور نحو الإقليم. كما مكنتها من تكثيف الاتصال التجاري الذي لم ينعدم بين الإقليم ومجال هذه القبائل؛ إذ ضمنت بالنسبة للتجار الأجانب حرية التحرك. ومكنتها أيضا من تأمين سلامة الاتصال بين إقليمي الطنجية والقيصرية[42].

غير أن هذه الأحلاف لم يقتصر دورها فقط على تنظيم العلاقة مع الرومان، بل شمل أيضا تنظيم العلاقة بين القبائل المكونة لها وتدبير الاستفادة من المجالات المشتركة

(40) **Frézouls, Ed**, ibid. pp. 70-71 n° 1054-55. ؛ **مصطفى أعشي**، م س، ص.

(41) **Carcopino,** ibid, p. 269; **Frézouls, Ed**, ibid, p. 71 n° 11.

(42) **Hamdoune, C.**, ibid, pp. 286-287; **Rebuffat, R.**, La frontière romaine en Afrique: Tripolitaine et Tingitane, dans *L'Afrique romaine (de l'Atlantique à la Tripolitaine) de 69 à 439*, Hachette supérieur, 2005, p. 102.

بينها فيما يخص الرعي وغيره، والنظر كذلك في الخلافات بين مكوناتها.

خاتمة:

توفرت القبائل المغربية القديمة على مؤسسات وآليات جماعية لتدبير المجالات المشتركة، وضمان الاستفادة منها إلى أقصى حد، والدفاع عنها في حالة التعرض لأي خطر خارجي. وقد تكيفت بدون شك هذه المؤسسات مع أنماط العيش، حيث اختلف على غالب الظن وجودها ودورها بين الرحل الكبار الجيتول (Gétules) بالجنوب، والقبائل الأقل ترحالا، أي القبائل الشمالية المورية (Maures)، وبين من وجد من هذه الأخيرة داخل الإقليم ومن وجد خارجه. فخضوع مجموعة من القبائل داخل الإقليم، شمالي غرب المغرب، للرومان لم يكن ليمر دون أن يحدث تأثيرا على هذه القبائل، تمثل خصوصا في التفكك النسبي للبنية القبيلة وتقزمها، بحيث لم تعد المجموعات الموجودة بالإقليم تدخل في إطار قبائل كبرى، بل منها من أخذ أسماء بعض المدن المجاورة لها مثل الوليليين والسلاويين. ولكن هذا لا ينفي استمرار المؤسسة المحورية اللاحمة لأفراد المجتمع بهذه الجهة، ألا وهي العشيرة ومجالسها، في لعب دور مهم ومحوري في تسيير المجال الأهلي وتنظيم الاستفادة منه، بينما لعبت مؤسسة القبيلة والاتحادات دورا محوريا خارج الإقليم في الدفاع عن مصلحة منتسبيها وتنظيم استفادتهم من أراضي الإقليم عبر اتفاقيات مع الرومان، مستغلين موقعهم الاستراتيجي على حدود الإقليم، والمتحكم في الاتصال بين ما احتله الرومان بالمغرب وإقليم قيصرية.

القبيلة في المغرب:
من المقاومة إلى الاندماج الإداري

ذ. الحسن فرحات
ذ. محمد قب
الكلية متعددة التخصصات، أسفي

تقديم

إن دراسة السياق التاريخي للمجتمع المغربي في علاقته بتطور مفهوم الدولة، تبرز لنا مكانة القبائل في تدبير الشأن المحلي على شكل مجموعات محلية «الجماعة». حيث كانت القبيلة تشكل عماد التوازن التقليدي للمغرب. لقد ظل المغرب ينعم بالاستقرار السياسي والأمني رغم الصراع العنيف القائم بين القبيلة والمخزن، حول نظام ملكية وسائل الإنتاج[1]. نشير الى ان هذا الصراع وصلت ذروته في بعض الأحيان إلى الانفصال. ورغم العلاقة التصادمية بين القبائل؛ التي لم تخل من نزاعات والتي قد ذهبت أحيانا إلى حد المواجهة العسكرية، فانها كان يغلب عليها الطابع التجاري[2].

لقد تمخض عن هذا الصراع الثنائي تصدع على مستوى التوازن التقليدي للمجتمع، مما أدى إلى الغزو الامبريالي الذي خلق إدارة استعمارية مدنية وعسكرية بهدف بسط هيمنته على المغرب ونهب خيراته. لقد دخل المغرب في المواجهة العسكرية رغم ضعف إمكانياته، حيث عرفت البلاد عدة تحولات أملتها دواعي المقاومة، مما أدى إلى تكتل القبائل إلى حدود 1934.على غرار ذلك عرفت المدن المغربية انطلاق الحركة الوطنية التي نهجت الأسلوب السياسي في الحوار مع الاستعمار.

ندكر ان المغرب ورث مع استقلاله السياسي وقعا (Impact) قبليا لم يكن من السهل تجاوزه، خصوصا أن التنظيم القبلي كان من مكونات الدولة المغربية. لذا حاول المغرب وضع إستراتيجية، يريد من خلالها بناء البنيات الاقتصادية التي ترتب عنها، من جهة، الانتقال التدريجي لرأس المال من قطاع الفلاحة-التجارة إلى الصناعة، ومن

(1) الأرض والماشية ومنابع المياه.
(2) المقايضة على الخصوص.

جهة ثانية، تحولات عميقة على المستوى الإداري أفضت إلى إدماج القبائل في صيغة إدارية عصرية. وفي هذا السياق، تطرح عدة أسئلة، أولاها: ما هي التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية للقبائل؟ وما الذي يحدد علاقتها الخارجية فيما بينها من جهة، ومع المخزن المغربي من جهة أخرى؟

لن نجيب عن كل هذه الأسئلة نظرا لكونها تدخل في حقول علمية أخرى؛ مقتصرين فقط على الإجابة عن السؤال المحوري: كيف تمكن المغرب من الانتقال من هذا الواقع القبلي إلى واقع إداري عصري يؤمن بدور الجماعة المحلية؟ وفي هذا السياق سنجيب أيضا عن عدة تساؤلات من قبيل: كيف تعاملت السلطة مع القبيلة؟ وما هو منطق تعامل الدولة مع التوزيع القبلي؟

لا يمكن فهم النظام المجالي الحالي في المغرب دون الرجوع إلى أصوله التاريخية، إذ يتبين أنه لم يأت عبثا، بل جاء على مراحل ميزت تاريخ المغرب الحديث. لذلك سنتناول في مرحلة أولى فترة ما قبل الاستقلال، وتشمل عهد ما قبل الحماية وأثناء الحماية الفرنسية، ثم نتطرق في مرحلة ثانية لدراسة النظام المجالي منذ سنة 1956.

1 - التنظيم المجالي المغربي قبل الحماية

كان التنظيم المجالي المغربي مبني على تقسيم إداري و على أساس قبلي، نظرا لكون القبيلة شكلت البنية الأساسية لدينامية المجتمع المغربي، وبالتالي الخيط الرابط في تحليله الاجتماعي والسياسي لتركيبته (تشكيلته). لقد كان المغرب دولة تقليدية لا تنعم بالاستقرار السياسي نظرا لوجود قبائل مطيعة ومبايعة للسلطان وأخرى، رغم اجلالها الروحي له، فهي ترفض تأدية الواجبات والكلف المحزنية. فيما يتعلق بالمستوى الجهوي، فرغم الطبيعة المركزية للتنظيم المجالي التي يتحكم فيها السلطان، فان المخزن كان يتخلى على العديد من الصلاحيات لفائدة «جماعة»[3] من أجل تسيير شؤونها الاجتماعية، الإدارية والاقتصادية.

بناء على هذا التنظيم التقليدي، عرف المغرب من خلال تاريخه الطويل منظومة إدارية مستمدة من الترتيب القبلي والاعتبار الجغرافي؛ الذي تطور على شاكلة التنظيم

(3) الجهاز الاداري الدي كان يسهر على التدبير الديمقراطي للشؤون الاجتماعية والاقتصادية للقبيلة.

الحالي. بخصوص المستوى الاقتصادي، قد ساهم تعاقب الحضارات على الموانئ المغربية في بناء اقتصاد أطلنتي، ومن تم خلق رواجا تجاريا مهما في المدن الساحلية.

وهكذا، فان التنظيم المجالي قبل الفتح الإسلامي كان يرتكز على بعض المدن الساحلية أو القريبة من الساحل (سلا، ليكسوس، طنجة، سبتة، أسفي...)، والمتمركزة أساسا في شمال المغرب والمطلة على الخارج. هذا التنظيم المجالي يعكس معالم الاستعمار الذي جاء عن طريق البحر (الفنيقيون، القرطاجيون، الرومان...). مع الفتح الإسلامي، ارتكز التنطيم المجالي على ازدهار التجارة الصحراوية ونشأة روابط بين شمال وجنوب البلاد، وأصبح (التنظيم المجالي) يعتمد تدريجيا على تقوية البنية الحضرية الداخلية، التي وفرت نوعا من التوازن بين شمال المغرب وجنوبه[4].

إن تأسيس مدينة فاس، كقطب روحي اقتصادي تم إداري، قد لعب دورا جوهريا في توازن المجال المغربي. لكن سرعان ما عجزت هذه الدينامية الاقتصادية عن مواكبة تطور التجارة العالمية آنذاك وبالتالي لم توفر للمغرب مكانة رائدة على المستوى الدولي. نسجل أن المغرب ظل يتميز بهذا التنظيم الإداري التقليدي الى حدود اندلاع الصراع، بين السلطان وقبائل المناطق الغير المؤمنة نظرا لعدم توفرها على أجهزة مخزنية[5]. هذا الوضع أضعف الدولة، مما أدى بالأوربيين خاصة الفرنسيين إلى ممارسة نفوذهم على الاقتصاد الوطني وفرض الحماية على المغرب سنة 1912.

2 - التنظيم المجالي المغربي في عهد الحماية

انبعثت فكرة إدارة حديثة كوسيلة للتدبير المجالي في شكل متميز خلافا لما كانت تعرفه في المغرب التقليدي؛ أي كتنظيم تاريخي يتجسد في التركيبة القبلية. وقد شكلت هاته الإدارة الحديثة في منظور الحماية تغييرا في هيكلة المجال المغربي بصفة عامة لتمكينها من تأمين مراقبتها وبسط نفوذها عليه. لقد تم ذلك بإدخال البعد العسكري في نطاق الاعتبارات الاستعمارية، وتشديد الخناق على كل أجزاء التراب الوطني؛ وخاصة المناطق الثائرة آنذاك كالأطلس المتوسط من أجل تطبيق ظهير 16 ماي 1930 الذي كان

(4)رشيد لبكر، إعداد التراب الوطني ورهان التنمية الجهوية، منشورات عكاظ 2003. ص. 116.

(5) Robert Montagne, Naissance du prolétariat marocain, Cahier de l'Afrique et de l'Asie, enquête collective 1950-1948 – paris, 1951, p.11-11.

الغرض منه عدة غايات أهمها اقامة محاكم عرفية في المناطق ذات النفوذ الأمازيغي مما أثار معارضة الحركة الوطنية التي وظفته كشعار للتفريق بين القبائل البربرية والعربية.

لقد تمكنت فرنسا، بواسطة التغييرات المتتالية، من تكسير علاقات الإنتاج القديمة والتوازن التقليدي الذي يطبع المجال الوطني لكونها (التغييرات) أخذت في حسبانها الصراعات الموجودة بين بلاد المخزن وبعض القبائل الخارجة عن نفوذه من أجل ردع المناطق المناوئة والحد من خطورة أهل جبال الريف، التي كانت في صراع مع الاحتلال الاسباني. لذا أنجزت الحماية عدة دراسات سوسيولوجية وأنتربولوجية من أجل فهم واستغلال التركيبة الاجتماعية والسيطرة على البلاد من الداخل[6]. عملت فرنسا أيضا على نقل العاصمة من فاس إلى الرباط لإبعاد النخبة العلمية والسياسية الموجودة فيها عن اتخاذ القرار.

ويجدر بنا الوقوف على التغيرات الاقتصادية التي خلفتها الحماية وعن تجلياتها انطلاقا من نظرية «المغرب النافع والمغرب غير النافع»[7]. والتي من خلالها تنهب خيرات المغرب الفلاحية والمعدنية من أجل الحصول على القوة الإنتاجية اللازمة لإقامة البنى الرأسمالية[8]. لذا قامت بتقوية الاقتصاد على الواجهة الأطلنتية بتشييدها لميناء الدار البيضاء الذي منحها إشعاعا ونفوذا على جل المدن المغربية. بينما ظل المغرب غير النافع مهمشا وبعيدا عن الرهانات الاقتصادية الوطنية والدولية.

(6) أنجزت عدة دراسات قبل و أثناء الحماية مساهمة في فهم التشكيلة الاجتماعية للمغرب. تعد الأعمال الميدانية ذات طابع اثنوغرافيي التي قام بها شارل دوفوكو طيلة أحد عشر شهرا بين يونيو 1883 وماي 1884 من خلال رحلته الى المغرب والتي اختزلها في كتابه «التعرف على المغرب» من أهم الداسات التي سهلت مأمورية المستعمر الفرنسي في غزو المغرب نظرا لكونها شكلت مجموعة من المعطيات الدقيقة حول الطبوغرافية، التضاريس والمواصلات التي يتميز بها المجال المغربي. وما يثير الانتباه هو شرعنة هاته المعطيات من طرف الجيش الفرنسي الذي اعتمد على الوسائل التقنية الحديثة كالصور الجوية. وحملت أيضا هاته الدراسات بعدا إيديولوجيا حيث أرادت تكريس الصراع القبلي-القبلي والقبلي- المخزني وبالتالي وجود بلاد امنة (بلاد المخزن) و أخرى غير ذلك (بلاد السيبا)، بالإضافة إلى كتب أخرى تتصدرها تلك المنجزة من طرف Martinière et Le Chatrlier دون أن يكون لها وقعا كبيرا. بينما الأعمال العلمية التي نشرتها «البعثة العلمية بالمغرب» التي ترأسها Etienne Eugène سنة 1904 «المستندات المغربية» التي شارك فيها ميشوبلير وآخرون. ولقد شكلت هاته المستندات القاعدة والمرجعية للغزو الفرنسي للمغرب.

في حين قدم ميشوبلير أطروحة معاكسة مفادها عدم تعميم هذا الصراع الثنائي بين بلاد المخزن وبلاد السيبة. مستنتجا من خلال دراساته لقبائل جبالة أن هاته الأخيرة يصعب إدراجها ضمن نظام معين فلا هي بقبائل خاضعة تماما لسلطة المخزن، ولا هي بمنطقة مقطوعة الأواصر مع الجهاز المخزني.

(7) رشيد لبكر، إعداد التراب الوطني ورهان التنمية العمومية، ص 122.

(8) عبد الله البارودي، المغرب، الإمبريالية والهجرة، نقله إلى العربية المركز العربي للوثائق والدراسات، بيروت، 1979. ص 41.

مما لا شك فيه قد ترتب عن هذه السياسة الاقتصادية الاقصائية زعزعة كيان المجتمع المغربي[9]، وتصدع البنى القبلية والعلاقات القبلية لتحل محلها العلاقات القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. يضاف إلى هذا، تباينا مجاليا نتج عنه تحول الأرياف إلى مصدر واسع النطاق لهجرة الساكنة الفقيرة إلى المناطق الداخلية نحو الدار البيضاء بحثا عن ظروف عيش مريحة أو مرغمة على مغادرة المغرب قصد العمل في المصانع الفرنسية.

من نتائج هذه التحولات الريفية، ظهور دور الصفيح بأحياء أبن مسيك، الحي المحمدي. مما أدى إلى تخوف سلطات الحماية من ظهور الفكر العمالي والنقابي، وبالتالي بادرت إلى التفكير في سياسة بديلة. وقد قامت ولأول مرة بربط التعمير بالتنمية الشاملة والجهوية، وذلك بإنشاء أقطاب تنموية جديدة مثل الخميسات وواد زم وبني ملال، وذلك للحد من الهجرة القروية ودمج هذه الأقطاب في الاقتصاد الحضري المهيكل.

لكن في ظل هذه التغييرات واجه المغاربة التوغل الفرنسي، رغم تباين الإمكانيات بين الطرفين. وبدأت المرحلة الأولى من المقاومة السياسية 1912-1934 التي ناضل من خلالها المغرب من أجل الإصلاحات ثم المطالبة بالاستقلال ابتداء من 1944. لكن، فرنسا لم تلب مطالب المغاربة، مما دفع بهم إلى الدخول في مرحلة ثانية من النضال المسلح السري حتى تحقيق الاستقلال سنة 1956.

مع حصوله على الاستقلال، دخل المغرب في مرحلة جديدة تميزت بالصراع الإيديولوجي القائم بين القوى الرجعية المحافظة على البنيات الموروثة والأحزاب التقدمية التي كانت لها رؤية مغايرة في بلورة وتفعيل إجراءات سياسية من أجل تحديث السلطة والمؤسسات الإدارية والترابية.

نظرا لظروف خارجية، ولكونه ورث عن الفترة الاستعمارية عدة اختلالات مجالية، سارع المغرب إلى نهج سياسة مركزية بهدف خلق الدولة القوية القادرة على التحكم في تطور مجالها الإداري والسياسي وإحكام السيطرة على مختلف المناطق ودعم الوحدة الوطنية.

(9) Robert Montagne, Naissance du prolétariat marocain, Cahier de l'Afrique et de l'Asie, enquête collective 1948-1950 – paris, 1951, p.11-11 .

لتحقيق هذه الوضعية عملت الدولة على تبني سياسات وآليات جديدة، مثل الجهوية التي تقتضي إحداث وحدات ترابية: إدارة محلية قادرة على المساهمة في البناء الإداري وحتى السياسي وكذا تنمية المجال. وهكذا اعتمدت الدولة على نظام الحكامة المجالية، الذي تم بناؤه تدريجيا، عبر مجموعة من التعديلات المتتالية لفائدة الجماعات المحلية، وكذا الاعتماد على مجموعة من الوسائل من أهمها التخطيط المحلي الذي من خلاله تراعي الدولة مختلف حاجيات الساكنة، ثم المشاركة الفعلية للمجتمع المدني. لقد عملت الدولة أيضا في هاته المرحلة الانتقالية من خلال ظهور الطبقات والفئات الاجتماعية بتحويل المغرب من نمط قبلي يعتمد على نظام تقسيم العمل الاقتصادي على أسس إثنية[10] إلى نموذج مرتبط بالاندماج التدريجي في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. لقد تسنى لها ذلك بإدخال الإجارة أي العمل مقابل أجر نقدي، نظرا لأن الإنتاج القبلي، الذي يضمن مستوى عيش مأمون نظرا للاستغلال الجماعي، يتعارض مع الإنتاج الفردي والمنافسة بين الطبقات الاجتماعية.

ولدراسة علاقة القبيلة بالمفهوم الحديث للدولة، نطرح هذا التساؤل:

هل وجود القبيلة يعني غياب الدولة (المخزن)؟ وبالتالي كيف تعاملت الدولة مع الإرث القبلي؟

لقد رسمت الدولة خارطة الطريق التي من خلالها أرادت تعديل المنظومة الإدارية والإنتاجية، وكذا ملكية الأراضي دون إهمال القبيلة التي تكرس طبيعة المجتمع المغربي. لهذا نجد جميع التقاطيع الترابية تحترم المعيار القبلي. لذا تطورت هاته الإستراتيجية بين منظورين: منظور براغماتي يعتمد على توجهات الدولة وأخر تفوض فيه بعض الصلاحيات للجماعات المحلية.

تقر معظم العلوم الاجتماعية على صعوبة وضع تعريف دقيق لمفهوم القبيلة، وذلك نظرا لاختلاف التعاريف من تخصص لآخر. بدون أن نناقش حيثيات هاته الإشكالية، سنقدم تعريفا نلمس من خلاله جوهر مفهوم القبيلة،» إنه يعتبر القبيلة مجموعة بشرية مكونة من قسمات ومجموعات اجتماعية يجمع بينها رابط القرابة

(10) أديب عبد السلام، «الصراع الطبقي والتحولات الاقتصادية والسياسية في المغرب»، عن مطبعة الرباط نت، 2005.

الدموية (حقيقي أو وهمي) وتحتل مجالا ترابيا تمارس عليه سلطتها، وتدافع عنه مع خضوعها لقيم وتمثلات ومبادئ مشتركة»[11].

3 - إسهام الجغرافيا في إعادة رسم خارطة المجال المغربي

التنظيم المجالي على نحو ما سلف أعلاه يبين أن المغرب له علاقة متجذرة مع القبيلة والتنظيمات التقليدية. هذه الاخيرة كانت هي عماد الدولة المغربية على مر التاريخ لكونها (القبائل) خاضعة لجدلية الصراع بين المخزن والسيبا، ونظرا لاعتمادها على نظام اقتصادي مرتكز على أسس إثنية وقبلية ولانتظامها في تحالفات سياسية وأمنية، ونظرا لخضوع العلاقات الما بين قبلية إلى قانون الانصهار والانشطار حسب دوائر النفوذ والقرابة التي تخلق خارطة انقسامية[12]. لكن التنظيم الإداري بالمغرب كان يتمتع ببعض مظاهر اللامركزية[13]، يمارسه على المستوى المحلي جهاز تقليدي «الجماعة» الذي يسهر على تدبير شؤون السكان دون الحاجة إلى الدولة المتمثلة في إطارها المخزني.

ونستحضر هنا بعض أعمالنا العلمية التي أنجزناها سابقا حيت ناقشنا في موضوعها[14] تعامل السلطة المركزية مع التقسيم القبلي سواء على المستوى المحلي، الإقليمي أو الجهوي. تبين لنا من خلال هذه الاعمال بأن الدولة تعاملت بذكاء مع الإرث القبلي لما تمثله القبيلة من مرجعية قوية في تمثلات الأفراد والجماعات، ولما تمثله من أساس للسلوكات الجيوسياسية للفاعلين المؤسساتيين. كما لاحظنا بأن الدولة تعتمد في تسمية الجماعات المحلية على معايير طبيعية وبشرية لها علاقة بتراتبية القبيلة حسب مكانتها الاقتصادية وإشعاعها الثقافي والتاريخي. كما أن التوزيع الجغرافي للقبائل هو توزيع وظيفي؛ حيث لاحظنا تطابق الوحدات الإدارية (الجماعة) مع الحدود الترابية لانتشار القبيلة مستنتجين بأن الدولة أرادت التخلص من الوقع القبلي، وذلك بتكسيره

(11) بوبريك رحال، « دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين». دار النشر أبي رقراق، الرباط.2005

(12) محمد نجيب بوطالب «سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي». مركز الدراسات الوحدة العربية – سلسلة أطروحات الدكتوراه-، الطبعة الأولى يونيو 2002.

(13) Rousset Michel « Droit administratif marocain » imprimerie royale ; 1992.

(14) **الحسن فرحات – محمد قب،** مداخلة علمية تحت عنوان «البعد القبلي ودوره في خلق الجماعات الترابية في المغرب» في أشغال الندوة الوطنية المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس أيام 13-14-15 نونبر 2013 في موضوع الجهوية المتقدمة بالمغرب: الحكامة الترابية ورهانات التنمية المحلية.

وتغييره بالأساس الترابي والإداري من أجل القضاء إداريا على النموذج التقليدي للدولة، واستبداله بتنظيم جديد يتوافق والحداثة: مجتمع الطبقات الاجتماعية.

4 - التقطيع الترابي: إدماج القبيلة في المنظومة الإدارية

وجدت الدولة إبان الاستقلال أمام ورش كبير متطلبا تعبئة كل مكونات المجتمع خصوصا لمواجهة الفراغ السياسي المتمثل في غياب النخب والازمة الاقتصادية للمغرب التي تختزل في انهيار الاستثمار الذي نتج عن هجرة رأس مال الأوربيين. ولمعالجة هاته الأزمة كانت الدولة أمام اختيارين: إما العمل بالإرث الاستعماري، أو التخلي عنه بتقديم إستراتيجية جديدة مستقلة لكسب رهانات التنمية. نظرا للظروف السياسية، عمل المغرب بالإرث الاستعماري للمحافظة على الأشكال التقليدية للإدارة والاقتصاد[15]، بتعهده بإجراء تقاطيع ترابية تتماشى بما هو معمول به في الدول المتقدمة وبإعادة النظر في البنيات الاقتصادية والمجتمعية.

عمل المغرب من خلال التقاطيع الترابية المتتالية **على إدماج** القبيلة في المنظومة الإدارية العصرية بالانتقال من المجال القبلي إلى المجال الجغرافي؛ تسود فيه عدالة التوزيع والذي تستطيع الدولة من خلاله إلغاء الأساس القبلي لمفهوم الانتماء وكسر احتكار الأعيان للشأن المحلي وتفعيل الديمقراطية والتنمية على الصعيد الجهوي والمحلي عبر تدبير اقتصادي تشاركي. قد وظفت الدولة التقطيع الترابي كآلية في انتقال «الجماعة» من الطابع القبلي إلى الطابع الإداري- التنموي. يمثل هذا الانتقال أولوية الولاء للجماعة والأمة على الفرد وذلك بالعمل على استبدال نظام «الجماعة» بالجماعة في الأرياف أو بمجالس البلديات في المدن. هذا الانتقال يمكن تسجيله في إطار إشكالية كونية مفادها أن دول العالم عرفت تحولات جذرية: انتقالها من مرحلة الأمة الثقافية التي تؤمن بأن القبيلة تشكل الأسرة الممتدة إلى الدولة السلطانية التي ترتكز على الكفاءة في الإيمان ثم إلى الدولة الحديثة التي تقر بالمجتمع الطبقي الذي يعتمد على الخبرة والمردودية الاستثمارية. على المستوى الوطني، قد شكل انتقال «أجماعة» إلى جماعة محلية موضوع اختلاف؛ حيث يريد البعض تأهيل الجماعة إلى إطار منتخب

(15) BENJELLOUN A., «Le droit administratif marocain », in La commune rurale au Maroc, la décentralisation à l'épreuve. Etude de cas : la commune de Sebaâ Rouadi, Thèse, Université d'Aix Marseille, 1995, p. 13.

يساهم بشكل رسمي في التنمية والديمقراطية وذلك بتقطيع ترابي حسب معايير جغرافية، إدارية و تاريخية...، ويرى البعض الآخر، بان تكون الجماعة فقط ممثلا للدولة[16] ومساعدا لنشر سلطتها (relais).

في نهاية المطاف، نهجت الدولة تقطيعا عرقيا بامتياز، محترما الحدود العرقية المميزة لتاريخ المغرب وذلك رغبة في دمج القبيلة قصد التحكم في مجالها وضبط تحركاتها بعد إفراغها من محتواها الإيديولوجي. لهذا نلاحظ اليوم الخريطة الإدارية عبارة عن خليط لكون تسمية الجماعات تحتوي بشكل لافت على البعد القبلي (أيت، أولاد، ابن...)، ونادرا على المعيار الطبيعي.

ظل البعد القبلي حاضرا خلال تطور المنظومة الإدارية المغربية على شكل تكتلات بشرية ومجموعات جغرافية التي كان لها دور بارز في مقاومة الاستعمار أو في معارضة المخزن. لهذا وضعت الدولة منظومة إدارية محلية إقليمية وجهوية ذات قراءة مضبوطة يتم التحكم من خلالها في القبائل ثم الاعتراف بها أحيانا كمجموعات بشرية. وتمكنت الدولة من تفكيك التوزيع القبلي وتراتبيته مقابل وضع تقسيم مجالي تولدت عنه أجهزة إدارية وترابية عصرية تتوافق والدولة الحديثة.

ظلت الصلاحيات الممنوحة للمجلس المنتخب على الصعيد القروي والحضري في إطار المواثيق (1960-1976-2002) محدودة على عكس امتيازات رجل السلطة والممثلة في الوصاية الإدارية والمالية. على العموم، يمكن القول انه بالرغم من بعض الترتيبات التي تمت على مستوى الإدارة المحلية، ظلت السلطة المركزية وممثلوها يهيمنون على المجالس الجماعية رغم خطابها الساعي إلى إرساء أسس الديمقراطية من خلال خلق مجالس منتخبة. كما انها في نفس الوقت عملت بالدرجة الأولى على الحفاظ على قوة ممثلها المركزي والجهوي من أجل ترسيخ الاستقرار الأمني عبر التراب الوطني. لهذا تريد الدولة في السنوات الأخيرة تجديد هذا النظام الإداري والتنظيم المجالي، وذلك بانخراطها في إستراتيجية «السلطة وإعادة مفهوم السلطة» في إطار الجهوية المتقدمة.

(16) SEDJARI A., «Les structures administratives territoriales et le développement local au Maroc », Thèse de troisième cycle, Université de Clermont-Ferrand I, 1978. Page 33.

بيبليوغرافيا

1) المراجع بالعربية.

- **أديب عبد السلام**، 2005، «الصراع الطبقي والتحولات الاقتصادية والسياسية في المغرب»، عن مطبعة الرباط نت.
- **بوبريك رحال**،2005 ، دراسات صحراوية: «المجتمع والسلطة والدين». دار النشر أبي رقراق، الرباط.
- **بورقية رحمة**،1991 ، «الدولة والسلطة والمجتمع» دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، الطبعة الأولى.
- **بوطالب محمد نجيب**، 2002 «سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي» مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى.
- **ج. ف تروان**، 2006، مقاربة جديدة في الجغرافية الجهوية، دار طارق للنشر.
- **الحسن فرحات**، 2013، التنمية والجهوية في المغرب بين واقع الحال والبديل المرتقب، أطروحة لنيل شهادة التأهيل الجامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.
- **الحسن فرحات-محمد قب**، نونبر 2013، البعد القبلي ودوره في خلق الجماعات الترابية في المغرب، مداخلة علمية في أشغال الندوة الوطنية المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس أيام 13-14-15 في موضوع الجهوية المتقدمة بالمغرب: الحكامة الترابية ورهانات التنمية المحلية.
- **رشيد لبكر**، 2002، إعداد التراب الوطني ورهان التنمية الجهوية، منشورات عكاظ، الرباط.
- **السعيدي مزروع فاطمة**، 1424-2003، الإدارة المحلية اللامركزية بالمغرب، النجاح الجديدة-الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- **صالح المستف**، 1993، الجهة بالمغرب رهان جديد لمغرب جديد، المنشورات الجامعية المغاربية، الطبعة الأولى، دار قرطبة للطباعة والنشر.
- **عبد الرحيم الورديغي**، 2001، تاريخ أهل ورديغة وأخبارها البليغة خلال 1423-601هـ -1193-2002، الطباعة فيديبرانت الرباط.
- **عبد الله البارودي**، 1979، المغرب، الإمبريالية والهجرة، نقله إلى العربية المركز العربي للوثائق والدراسات، بيروت.
- **فوكو ميشال**، 1987، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي.
- **مديرية إعداد التراب الوطني**، 2004، التصميم الوطني لإعداد التراب، الوثيقة التركيبية.
- **هارت ديفد**، 2000، القبيلة والمجتمع في ريف المغرب الناشر فرانك كاس-لندن- عدد الصفحات 222 الطبعة الأولى.
- **الهروي الهادي**، يناير 1982، القبيلة، الإقطاع والمخزن مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث (1844-1934) مجلة جسور، العدد الرابع، إفريقيا الشرق.

2 - مراجع ووثائق بالفرنسية.

- BENJELLOUN A., 1995, Le droit administratif marocain, in La commune rurale au Maroc, la décentralisation à l'épreuve. Etude de cas: la commune de Sebaâ Rouadi, Thèse, Université d'Aix Marseille.
- BROUSKY L,. 1988, Essai sur l'aménagement du territoire au Maroc et ses implications institutionnelles et politiques, thèse faculté de droit, université de Lyon.
- Escallier R., 2001, De la tribu au quartier, les solidarités dans la tourmente, cahiers de la Méditerranée, volume 1.
- FARHAT H., 2007, Le développement régional au Maroc: entre l'idéologie spatiale et la création des collectivités locales le cas de Chaouia-Ourdigha in Revue espace géographique et société marocaine, numéro XI, février, pp 41-52.
- FARHAT H., 2004, Le développement décentralisé au Maroc, dynamique spatiale et planification régionale, le cas de la région de Chaouia-Ourdigha, thèse en géographie, université Michel De- Montaigne, Bordeaux 3.
- Laroui A., 2001, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1912-1930), 2ème édition, le centre culturel Arabe.
- Montagné R., 1951, Naissance du prolétariat marocain, Cahier de l'Afrique et de l'Asie, enquête collective 1948-1950 , Paris.
- Rousset M., **1992,** Droit administratif marocain, imprimerie royale.
- Salhdine M., 1986, Maroc, tribus, makhzen et colons, Essai d'histoire économique et sociale au Maroc, édition de l'Harmattan.
- SEDJARI A., 1978, Les structures administratives territoriales et le développement local au Maroc, Thèse de troisième cycle, Université de Clermont-Ferrand I.
- Troin J.F : «Maroc, Régions, Pays, Territoires» livre collectif; Tarik édition 2002.

الحكامة الترابية وسؤال الهوية:
مقاربة سوسيو ثقافية

ذ. محسن إدالي
ذ. يحيى الخالقي
ذ. محمد الغاشي
كلية الآداب، بني ملال

مقدمة:

شكل مفهوم الحكامة بكل امتداداته، إحدى القضايا الشائكة التي حظيت بكامل العناية والاهتمام في دول الشمال منذ النصف الثاني من القرن الماضي. وقد ترجم ذلك إلى ممارسة فعلية نتج عنها ظهور منظمات باتت تمارس على دولها ضغوطا كبيرة قصد اتخاذ الإجراءات الكفيلة بتطبيق نهج الحكامة بكل امتداداته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والترابية..... الخ. وعلى خلاف ذلك، لازال الوعي بأهمية وضرورة تطبيق الحكامة في بداياته المتعثرة بدول الجنوب، وهي وضعية ترتبط بأوضاع هذه البلدان ومشاكلها السياسية والاقتصادية، والثقافية، والقيمية، والهوياتية..... الخ.

كما أصبح سؤال الحكامة يحظى باهتمام متزايد، من طرف الفاعل في الشأن العام، لسببين أساسيين: الأول يكمن في التكريس الدستوري للحكامة الجيدة. والثاني يكمن في ضرورة أجرأة الحق في الحكامة في السياسات العمومية.

هناك العديد من الأسئلة يمكن طرحها عند مقاربة الحكامة الترابية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي والخصوصيات الثقافية والهوياتية المحلية؟ ومنها:

- الإطار النظري وتبرير الإشكالية؟
- مفهوم الحكامة الترابية وامتداداته الهوياتية؟
- الحكامة الترابية ومسألة الانتماء؟
- الحكامة الترابية وجدلية الخطاب النظري والممارسة الفعلية (الاتجاه السلوكي)؟

سنحاول في هذا المقال مناقشة هذه التساؤلات معتمدين على نظريات علم النفس الاجتماعي، اقتناعا منا أن فهم العلاقة بين التنظير والتطبيق والممارسة في مجال

الحكامة الترابية يفرض الامتداد إلى الجوانب الثقافية والسلوكية والهوياتية والقيمية الذاتية. والموضوع في حد ذاته يندرج في إطار التجاذبات المستمرة حول مناهج البحث ومقارباته في إعداد التراب وتدبير المجال، وخصوصا في مجال الحكامة الترابية (الجماعات المحلية)، والتي أضحت في وقتنا الراهن تعتمد أكثر فأكثر على المقاربة متعددة التخصصات، علما أن آلياتها ظلت (في إطار انفتاح العلوم على بعضها) غامضة إلى حدود السبعينات من القرن الماضي، حيث سيتطور هذا التوجه للإجابة على التساؤلات والإشكالات التي تمحورت حول علاقة الإنسان بالمجال على مستوى التدبير والإعداد.

أ - الإطار النظري وتبرير الإشكالية (أهمية الدراسة):

لماذا البحث في موضوع «الحكامة الترابية وسؤال الهوية»؟

1 - المبررات العلمية:

لقد اتسم هذا العصر بالثورة العلمية والتقنية والتحولات الاجتماعية، نحو مجتمع أفضل للإنسان المعاصر، وتزايد الروابط المتبادلة بين الأنشطة الاقتصادية المختلفة، نظرا للزيادة المضطردة لحاجة الإنسان للعديد من الخدمات الأساسية، وغير ذلك من الدوافع التي تدعو إلى ضرورة الأخذ بالتخطيط الحكيم نهجا للتنمية الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والبيئية..... الخ. وإذا كانت هذه الضرورة تبرز بشكل واضح في بعض الدول المتقدمة، فهي تبرز بصورة أوضح في الدول النامية، وفي مختلف الأنظمة على السواء. وذلك بهدف اختزال الطريق والجهود التي تبذل للوصول إلى التنمية المندمجة الملائمة مع القدرات المادية والبشرية المتاحة في هذه البلدان.

وفي هذا الإطار أصبح المجال وما يثيره من قضايا ومشاكل، بؤرة الاهتمام المحلي والوطني على حد سواء، وقد بدأ هذا الاهتمام المتزايد في كثرة وتنوع الدراسات التي همت مختلف الجوانب الترابية، سعيا منها لفهم القوانين التي تحكم المجالات، ومحاولة تنظيم وتهيئة هذه المجالات بشكل يسمح بتوفير كل الحاجيات المتزايدة للسكان. وقد شكل التخطيط الترابي المستدام أهم العمليات الإجرائية في عملية التنظيم والتهيئة الترابية لكونه يؤسس على احتمالات مستقبلية.

ويهدف التخطيط الترابي في إطار نهج الحكامة إلى اختيار أنماط الاستعمال المستدام للأرض، من أجل تلبية احتياجات السكان والمحافظة على البيئة، بالإضافة إلى دراسة الواقع الحالي للاستعمالات الحضرية والقروية، وتحديد الجوانب السلبية، للعمل على إيجاد الحلول المناسبة لها، وذلك مع العمل على تجاوز التدخلات القطاعية وبلورة نظرة شمولية تسمح بتوفير إطار أمثل لحياة جيدة في أفق تحقيق تنمية محلية مستدامة. وتختلف طرق ومستويات التخطيط حسب مستوى التقدم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي والعلمي للدول، كما ترتبط ارتباطا جدليا بالهوية الثقافية والاجتماعية والخصوصيات المحلية.

هكذا أضحت سياسة التخطيط اليوم في إطار نهج الحكامة، إستراتيجية ملحة وضرورة تعاظم دورها في قرننا الحالي حتى شاعت في مجالات التنمية الاقتصادية، والاجتماعية والبيئية، التي تتّخـذ من التخطيط (بمزاياه العلمية الموضوعية) أداة للتهيئة والحكامة الجيدة.

2 - المبررات التطبيقية:

ساهمت التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والديمغرافية التي عرفها العالم منذ بداية القرن العشرين، في ارتفاع معدل الساكنة الحضرية وتنامي نمط العيش الحضري، وإفراز تفاوتات سوسيو-اقتصادية ومجالية سواء على مستوى التراب الوطني، أو على المستويين الجهوي والمحلي، وخاصة في بلدان الجنوب، مما أدى إلى تنقل الساكنة من المناطق الفقيرة نحو الجهات الأقل فقرا وقد كانت لهذه الحركة السكانية عواقب وخيمة خصوصا على مستوى التوازنات الترابية وخاصة بالمجالات الحضرية، في ظل غياب تصورات وبرامج حقيقية لسياسة التخطيط الحضري الاستراتيجي المستدام.

وعليه أصبحت المجالات الحضرية تعاني من أزمة بنيوية شمولية، إن على مستوى التجهيزات وتأهيل وتنظيم المجال، أو على مستوى جمالية وتناسق المشهد الحضري، أو على مستوى الشعور بالانتماء في إطار علم النفس الاجتماعي، من خلال العدمية اتجاه المجال والمعيش وعدم الاكتراث وانعدام أو ضعف الشحنات العاطفية.

فسياسة إعدادا التراب الوطني خلال فترة الاستعمار طغت عليها المصالح الاستعمارية المحضة. أما بعد الاستقلال، فقد غلب على هذه السياسة الهاجس الأمني،

وسياسة ردود الأفعال، والاهتمام بالجانب الكمي دون النوعي. وكلها عوامل ساهمت في إنتاج تفاوتات صارخة بين المجالات الحضرية الساحلية والداخلية، والسهلية والجبلية من جهة، واستفحال الأزمة الترابية (التفاوتات السوسيو مجالية) في جل المدن من جهة أخرى؛ مما أفرز نقصا كبيرا على مستوى تأهيل وهيكلة المجالات الحضرية، وشكل إطارا خصبا لنمو الإحساس بالدونية وتكريس الصراع. ونظرا للمشاكل والأزمات البنيوية التي أصبح يتخبط فيها المجال المغربي بفعل الخصاص والعجز المسجلين في مختلف الميادين، فقد أضحى لزاما وضع تصورات استراتيجية لبلورة نظرة شمولية تسمح بتوفير إطار أمثل لحياة جيدة، وتحقيق تنمية ترابية مستدامة، تستوجب خلق شراكة ودعم من لدن كل الفاعلين والمتدخلين والفرقاء. ومما لا شك فيه أن تحقيق هذه التنمية المندمجة والمستدامة، لا يمكن أن تتأتى ما لم تؤسس على تخطيط عقلاني استراتيجي مستدام وتشاركي.

في هذا السياق، حاولت الدولة مواجهة الاختلالات الكبرى الحاصلة في ميدان التعمير والتهيئة بوضع وثائق ومخططات تنموية، بالإضافة إلى إنشاء عدد من المؤسسات، التي أنيطت بها مهمة تدارك النقص الحاصل على مستوى التجهيز والتخطيط. غير أن الترسانة القانونية المتعلقة بالتعمير لم تعد كافية لمجابهة الاختلالات المطروحة ما لم يكن ذلك مرفوقا بإنشاء هياكل مسؤولة وقادرة على استيعاب الإشكاليات وتعميق النقاش واقتراح الحلول العملية الناجعة لتجاوز الاكراهات والعوائق التي تقف حاجزا أمام التنمية الحضرية المنشودة، إلى جانب ذلك سجل نقص كبير في تبني مقاربات علم النفس الاجتماعي، في إطار نهج التشارك، لاستيعاب مختلف المحددات الأساسية لهذا الأخير والتي تتمثل في مسألة الشعور بالانتماء الترابي والهوية الاجتماعية والثقافية و المشروعية وجدلية الخطاب والممارسة الفعلية، وكلها قضايا أساسية لتشخيص طبيعة العلاقة السوسيو ترابية من منطلق الخصوصيات التقنية والثقافية والهوياتية..... الخ.

وتأسيسا على هذه الاعتبارات، تكتسي دراسة الحكامة الترابية وسؤال الهوية، أهميتها وغايتها العلمية والتطبيقية.

ب- مفهوم الحكامة الترابية وامتداداته الهوياتية:

1 - في مفهوم الهوية والانتماء:

يختلف مفهوم الهوية من حقل معرفي إلى آخر. فتعريف الهوية في العلوم السياسة يختلف مثلا عن تعريف الهوية في العلوم الاجتماعية أو في علم النفس. ولا تقدم المعاجم القديمة معنى شاملاً يعبر عن واقعها، و نجد في معاجم أخرى، مثل المعجم الوجيز أن الهوية تعني:

الذات في مجمع اللغة العربية،

الحقيقة الفعلية للشئ في المعجم الوسيط،

الهويّة هي الإعلاء من شأن الفرد،

الهوية هي الوعي بالذّات الثقافيّة والاجتماعيّة، وهي لا تعتبر ثابتة، وإنّما تتحوّل تبعاً لتحوّل الواقع،

الهويّة عبارة عن سماتٍ تميّز شخصاً عن غيره أو مجموعة عن غيرها،

الهويّة هي الخصوصيّة والذّاتيّة وهي ثقافة الفرد ولغته وعقيدته وحضارته وتاريخه،

الهويّة جزء لا يتجزّأ من منشأ الفرد ومكان ولادته حتّى وإن لم يكن أصله من نفس المنشأ،

الهوية هي الذاتية و الخصوصية وهي القيم و المثل و المبادئ التي تشكل أساس الشخصية الفردية والاجتماعية.

الهوية أيضا هي الوعي بالذات الاجتماعية و الثقافية، وهي ليست ثابتة وإنما تتحول تبعا لتحول الواقع، بل أكثر من ذلك هناك داخل كل هوية هويات متعددة ذوات مستويات مختلفة فهي ليست معطى قبلي، بل إن الإنسان هو الذي يخلقها وفق صيرورة التحول.

أما عن الانتماء فلا يستقل كثيراً عن الهوية، وإن من يمتلك هوية ما، فهو منتم، ومن يفتقد هويته فلا انتماء لديه، أو على الأقل يضعف انتماؤه، ونجد أن معظم العوامل التي تفقد الشخص هويته هي نفسها التي تفقده الانتماء.

يعتبر الانتماء من أهم حاجات البشر الضرورية، لأن» الإنسان كائن اجتماعي، وهو في سائر أطوار حياته بحاجة إلى أن ينتمي دائماً إلى جماعة أو أكثر يشعر معها بالتجانس والتوحد، ويلتمس فيها التقبل والتقدير والاعتبار. ويلاحظ أن أزمة الهوية بغض النظر عن حدتها وآلياتها، تضعف قوة الانتماء وتحرفه وتنزع عنه مشروعيته سواء على المستوى الثقافي القيمي أو على المستوى الاجتماعي والترابي، أو على مستوى المشاركة والإسهام. وعليه، يصبح الحديث عن تطبيق الحكامة الترابية في شموليتها وفلسفتها مضيعة للوقت، لأن مكوناتها السوسيو نفسية الأساسية مختلة، ومحركها السيكو دينامي والثقافي مفقود.

لقد أختزل كل من روجرز بروبكر وفريدريك كوبر [1](Frederick Cooperet) Rogers Brubaker في دراستهما «ما وراء الهوية» الأوجه الدلالية لاستعمال مفهوم الهوية في العلوم الإنسانية في خمسة استعمالات هي:

أولا- الهوية بوصفها «مرجعية للفعل الاجتماعي والسياسي»، بمعنى أن الهوية في هذا المستوى الدلالي غالبا ما تطرح في صيغة مبدئية تستبعد الارتكاز على ما هو نفعي. ومن ثم تكون علامة على استدعاء مفاهيم ومعاني مبدئية «لا أداتية»، ناظمة للفعل الاجتماعي والسياسي. حيث أن الفاعلين الاجتماعيين بسلوكهم، القائم على استحضار الانتماء إلى هويتهم الجمعية، يمتثلون لمفاهيم وتصورات مبدئية تخص رؤيتهم إلى ذواتهم، وكيانهم الجماعي، على نحو لا يتم فيه التعلق بمصلحة نفعية مباشرة. هذه القناعة تطرح العديد من التجاذبات الفكرية ارتباطا بالمرجعيات والمدراس وآليات الاشتغال. ومن خلالها يمكننا التساؤل عن علاقة السلوك الاجتماعي بمرجعية الهوية الاجتماعية؟

ثانيا- الهوية بوصفها «ظاهرة جمعية» دالة على وجود تشابه بين أعضاء جماعة ما. ويعمل الباحثون الذين يستعملون مفهوم الهوية بهذا المعنى على الانطلاق من توقع وجود تشابه سيتمظهر في تضامن أعضاء المجتمع، وفي طرق تصرفهم وملامح وعيهم المشترك للقضايا المعاشة، وتقييمهم الجمعي المرتبط في أغلب الأحيان بالأحكام

(1) Rogers Bruger et Frederick Cooper , (2000) « Beyond identity » Theory and Society University of California Los Angeles.

النمطية. وعليه يمكننا طرح ظاهرة الشعور بالدونية أو بالعدمية أو بعقدة النقص.... الخ على المستوى الجمعي، وانعكاساتها السلوكية على مستوى الفعل الاجتماعي؟

ثالثا- الهوية بوصفها «نواة فردية أو جماعية»، ويُقصد بها في هذا الاستعمال أنها «حالة أساسية» دالة على وجود «أساس مرجعي عميق»، يتجاوز ما هو ظاهر إلى ما هو مؤسس لذلك الظاهر. ويرد هذا الاستعمال في الدراسات السيكولوجية، وخاصة تلك التي ترتكز على أبحاث إيريك إيركسون[2] (Eric Ericson) كما ترد أيضا في الكتابات المتناولة للجماعات الإثنية وخاصة الاتجاه السيكوديناميي.

رابعا- الهوية بوصفها «نتاج الفعل الاجتماعي والسياسي»، وترد خاصة في الخطابات السياسية، حيث تستعمل كمحرض على الوحدة والتضامن، وتعكس الخلل الذي يميز هذا الفعل السياسي وخاصة في البلدان غير الديموقراطية حيث الممارسة السياسية ملتبسة، والإديولوجيات متحكمة في الفعل السياسي.

خامسا- الهوية بوصفها نتاجا لتعدد وتنافس الخطابات، وهذا المعنى متداول في كتابات فوكو وأدبيات ما بعد الحداثة عامة، ومن هذه التحليلات ما افترضه تاجفيل وتيرنر من أن الأفراد يفضلون بوجه عام أن يروا أنفسهم إيجابيين أكثر من أن يروا أنفسهم سلبيين، أي أن الأفراد مدفوعون بصورة مستمرة إلى تحقيق هوية اجتماعية إيجابية، ولما كانت الهوية تعد «جانبا من صورة الذات» فإننا لو عرفناها بمصطلح عضوية الجماعة فإنها تشير أيضا إلى أننا نفضل أن نرى جماعتنا الداخلية جماعة أكثر إيجابية من تلك الجماعات الأخرى التي لا ننتمي إليها براون[3].

2 - مفهوم الحكامة:

يعتبر مفهوم الحكامة مفهوما محايدا يعبر عن ممارسة السلطة السياسية وإدارتها لشؤون المجتمع، وموارده، وتطوره الاقتصادي والاجتماعي. ولا زال هذا المفهوم ملفوفا

(2) Erickson, E. H. (1959). Identity and the life cycle. Psychological issue New York: international universities press
Erickson, E. H. (1968). Identity: youth and crisis. New York
Erikson, Erik H. (2009). Encyclopidia Britannica. Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopidia Britannica.

(3) Brown.(1995). «Organisational Culture » illustrée Pitman P 154.

بكثير من الغموض والإلتباس سواء لجهة ميلاده أو لغوية إنتمائه أو لأبعاده الخفية والظاهرة. ومفهوم الحكامة يندرج ضمن المفاهيم السياسية لهذا العقد، فهو مفهوم مرتبط بالتنمية المستدامة، ومفهوم المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والمقاربة التشاركية والإستشارة والعدالة الترابية والإجتماعية وثقافة المحاسبة. أهمية الحكامة الترابية تتجلى في علاقتها الجدلية في بناء ديمقراطية ترابية، تكون نواتها الرأسمال الاجتماعي الترابي.

إن الحكامة «Gouvernance» كفكرة واصطلاح شاع استخدمها بشكل واسع مع بداية عقد التسعينيات من قبل المنظمات الدولية كمنهجية لتحقيق التنمية المجتمعية في الدول النامية، نتيجة لقصور الإدارات الحكومية عن تحقيق ذلك بفعالية و كفاية. كما أن فكرة ومنهجية الحكامة غدت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي على قدر كبير من الأهمية للدول، سواء منها المتقدمة أو النامية، لتحقيق طموحات المواطنين فيها بتوفير التنمية الشمولية وإدامتها.

ج - الحكامة الترابية ومسألة الانتماء الترابي، ارتباط عضوي سيكوديناميي:

لقد تنبه آش (Asche[4]) إلى أن العلاقة بين الفرد والجماعة في الأصل هي علاقة جزء بكل، بوصفها تقتضي بمفردها تلخيص الكل (الجماعة) داخل الجزء (الفرد)، أي أنه يجب على الفرد أن يقوم بتمثيل علاقات الجماعة كلية في داخل عقله لكي يكون قادرا على أن يسلك سلوك العضو في الجماعة «فقد أوضح أن الجماعة والفرد، (الاجتماعي والسيكولوجي) يأتيان من خلال التمثلات المعرفية لعلاقات وحقائق الجماعة[5]، وقد افترض كل من تاجفيل و تورنر (Tajfel Turner[6]) أن الأفراد يفضلون بوجه عام أن يروا أنفسهم إيجابيين أكثر من أن يروا أنفسهم سلبيين، أي أن الأفراد مدفوعون بصورة مستمرة إلى تحقيق هوية اجتماعية إيجابية، ولما كانت الهوية تعد «جانبا من صورة الذات» فإننا لو عرفناها بمصطلح عضوية الجماعة فإنها تشير أيضا إلى أننا نفضل أن نرى جماعتنا الداخلية جماعة أكثر إيجابية من تلك الجماعات الأخرى التي لا ننتمي

(4) Asche S.E. (1952) « Social psychology » New York ; K : Prentice – Hall PP 59- 73.
(5) Turner ,J.C (1982) « Towards a cognitive redefinition of the social group ; in H.Tajfel (ED) P 88.
(6) Ibid P 95.

إليها، ومن هنا تتحدد العلاقة العضوية بين المفهومين، الهوية من جهة والانتماء من جهة ثانية، فكلاهما يؤسس للآخر.

وحسب نظرية تصنيف الذات لترونر (TURNER) فإن الفرد يعرف ذاته في سياق الهوية الاجتماعية وأن مفهوم الذات هو بمثابة ميكانيزم معرفي يدعم المتصل السلوكي الذي وصفه تاجفيل (Tajfel) في العديد من أبحاثه، مؤكدا على أن السلوك الجماعي بين الأفراد، يرتبط بالهوية الاجتماعية التي تحددها المواقف الجماعية وتتفاعل معها، وعندما تدرك الجماعة الضعيفة البدائل المعرفية لهاته المواقف الذي يحدث بين الجماعات فإن هناك أربع استراتيجيات قد تتبعها هذه الجماعة من أجل تحقيق التغيير:

الأولى: قد تسعى هذه الجماعة الضعيفة إلى الاندماج والانصهار في الجماعة المسيطرة، وهذه الاستراتيجية تتطلب تغييرا ثقافيا وسيكولوجيا جذريا لكي ينجح.

الثانية: محاولة إعادة تعريف الخصائص السابقة ذات التقييم السلبي للجماعة، لتصبح ذات تقييم إيجابي في اللحظة الحالية.

الثالثة: تتضمن الإبداع وتبني أبعادا جديدة من أجل المقارنة بين الجماعات، وكذلك التقييم الذي (يتضمن أبعادا لم تستخدم من قبل)

الرابعة: تتضمن المنافسة المباشرة مع الجماعة المسيطرة، وهذا يعني أن الجماعة ذات التقييم السلبي قد تتحدى بشكل مباشر وضع الجماعة ذات التقييم الإيجابي أو الجماعة المسيطرة في التسلسل الهرمي للوضع الاجتماعي وهذه الاستراتيجية تؤدي إلى الصراعات المباشرة، ومن هنا يتضح الترابط الجدلي بين الهوية سيكولوجيا واجتماعيا والانتماء الاجتماعي والترابي. هذا الترابط يمكن إدراكه من خلال تمايزات سوسيومجالية مادية ورمزية، تساهم في إذكاء نزعة التنافر والتعصب والعنف والصراع بين مكونات المجتمع من جهة، واتجاه مجالاته من جهة أخرى.

د- الحكامة الترابية وجدلية الخطاب النظري والممارسة الفعلية (الاتجاه السلوكي)

- الحكامة الترابية وسلوك الجماعة:

نعيش اليوم أزمة هوية وانتماء تسود بين الجماعات والقوميات المختلفة، وتصل ببعضها أحيانا إلى استخدام العنف وتبني التطرف بكل امتداداته اتجاه الآخر مجتمعا

كان أو حيزا ترابيا أو ثقافة .... الخ، وهو واقع سلوكي شاد، نما ارتباطا بالعديد من المحددات النفسية والاجتماعية والإديولوجية والثقافية والمصلحية... الخ.

والحقيقة أن معدلات الأزمة هذه تختلف باختلاف الأسباب التي تدفع بها إلى الظهور وتشكل في جوهرها صراعا له لبوسات مختلفة (إيديولوجية وثقافية وإثنية وسياسية.... الخ) بين الجماعات، بعضها علني وأغلبيتها خفية، وبالطبع هناك أسباب كثيرة تقف وراء ظهورها، فهناك الأسباب الاقتصادية، وهناك الأسباب السياسية، والأسباب الاجتماعية والأسباب التاريخية، والأسباب النفسية.... الخ.

وما من شك في أن البحث عن هذه الأسباب مجتمعة يضيف بعدا مهما لتحليل قضية العلاقة بين تبني قناعات معينة (الحكامة الترابية مثلا) من الناحية السوسيو نفسية وتطبيقها وممارستها على أرض الواقع.

لقد أولى علم النفس الاجتماعي العلاقات بين الجماعات اهتماما خاصا من جانبه، عن طريق تزويد المتخصصين في هذا المجال بأطر وأدبيات نظرية، فضلا عن التطبيقات المشتقة من الدراسات الإمبيريقية. هذه النظريات تبحث، عن سببية الصراع من خلال الإجابة عن عدة تساؤلات: لماذا يكره أعضاء جماعة ما أعضاء الجماعات الأخرى؟ ولماذا يقللون من شأنهم، وما درجة استعمالهم للأفكار النمطية؟ وما الذي يجعلهم يمارسون كل أشكال التمييز ضدهم؟

ومن أبرز النظريات التي اشتغلت في موضوع العلاقات بين الجماعات نذكر: نظرية الهوية الاجتماعية، ونظرية تصنيف الذات، والتصنيف الاجتماعي، ونظرية المقارنة الاجتماعية، والأفكار النمطية، والتعصب، والتفاوض. هذه النظريات خرج أغلبها من علم النفس الاجتماعي الأوروبي، كردة فعل قوية تجاه الإطار التقليدي من تفسير سلوك الجماعة، وحاولت أن تجد تحليلات، وتفسيرات مقنعة لسلوك وعلاقات الجماعة، ونجحت بالفعل في أن تقدم تحليلا منطقيا لبعض الأشكال السلوكية بالتركيز على السياق الاجتماعي السياسي، والبحث عن الجوانب المعرفية والدفاعية لسلوك الجماعات، ولم توفق في مناقشة أشكال سلوكية.

لقد وصف تورنر (Turner) هذه القضية على الوجه التالي:

«هل يتضمن سلوك الجماعة عمليات اجتماعية أو سلوكية، أم أن هذا السلوك مختلف عن الخصائص الفردية التي يتميز بها الأفراد؟ وهل الجماعة موجودة في خيالنا أم أنها واقع حقيقي؟ وهل الجماعة حقيقة واقعية بالطريقة الحية والملموسة نفسها التي يكون بها الأفراد واقعيين وحقيقيين ؟

إن قضية التركيز على الفرد داخل السياق الاجتماعي قضية علم النفس الاجتماعي في المقام الأول. ومن منطلق هذا التوجه هدف علماء النفس الأوروبيون إلى تحقيق توجه مختلف ومتميز، وذلك عن طريق التركيز على الفرد داخل الجماعة، ومن ثم يمثل السياق الاجتماعي بوصفه «الكل» أهمية كبيرة نسبيا في الجزء الذي يعني هنا سلوك الفرد.

والحقيقة أن السلوكية أثارت جدلا فكريا متعددا، سواء على المستوى المنهجي أو على المستوى الإبستمولوجي وذلك من خلال:

ـ أشكال الربط بين كل من الإطار المادي والإطار الرمزي،

ـ النماذج الثقافية السائدة والمهيمنة،

ـ الواقعية والمعيش.

وإشكالية العلاقة بين النظرية والتطبيق لا تخرج عن هذه القاعدة، فكيف تتفاعل كل من النظرية والممارسة الفعلية التطبيقية؟

الإجابة تمر حتما من خلال ما أكد عليه غوشي جاي[7] (Guy Rocher)حول علاقة الفعل المجتمعي بأشكال التغير الاجتماعي في الزمان والمكان، هذا التغير الذي يعيد بناء أنماطه باستمرار بطريقتين متكاملتين حسب طرحه:

ـ الأولى إرادية جماعية شكلت صلب اهتمام إميل دوركايم في علم الاجتماع، والتي يمكن قياس أهميتها ظاهريا من خلال مجموعة من الأدوات والآليات المحسوسة (المادية).

(7) Guy Rocher. (1968). « Introduction à la sociologie générale» Vol 3 Le changement social ; Points France P 153

ـ الثانية فردية سيكولوجية، لاإرادية في أغلب الأحيان، يصعب قياسها منطقيا نظرا للتداخل الكبير في مكوناتها بين ما هو مرئي وما هو رمزي في إطار كثافة ذهنية قوية، ركزت عليها مدرسة شيكاكو لعلم الاجتماع الحضري.

ولتشخيص مستويات التفاعل التي تميز المجتمع في ما يتعلق بممارساته الفعلية وسياقاته النظرية في إطار الفعل الاجتماعي (الحكامة الترابية في حالتنا هاته)، وحتى نتمكن من الاجابة على مختلف التساؤلات بخصوص ذلك، نكون ملزمين بضبط ومناقشة بعض النظريات السوسيولوجية والنفسية الاجتماعية التي تحلل الظواهر الاجتماعية بشكل عام.

النظرية الإوالية (*Tolman)*

تركز على الطبيعة الشخصية الذاتية وعلى التجربة الجماعية والحالة النفسية وعلى الحاجيات الأساسية في تفسير السلوك الفردي والجماعي، (مؤشر الكآبة مثلا) وعلاقته بمسألة الانتماء والرغبة في المشاركة؟

الفلسفة الظاهراتية *(Holt)*

تؤكد على أن التمثل والتعلم والحوافز المعيشة مترابطة في ما بينها في العالم الظاهراتي، وبالتالي ليس بالإمكان نمذجة هذا الأخير، لكونه مرتبط بالذاتية وبالعناصر غير المرئية (الرمزية).

نظرية الشكل *(kevin lynch)*

تربط جدليا بين بنية المشهد الترابي، والتصورات الجماعية والفردية، والصور الذهنية (الصور الموجهة Les Images Guides) والذاكرة الجماعية، والفردية، وبين القراءات، والتأويلات المقترحة لمجموع الظواهر الاجتماعية.

نظرية علم النفس التوافقي *(Raymond)*

تركز على الكثافة الذهنية (الشعور والإحساس بالانتماء، وبلوغ مرحلة الدفاع عن هذا الشعور)، كما تركز أيضا على دينامية التجربة الإدراكية للفرد. وهي آلية مرتبطة بمحددات متعددة، فكل ظاهرة اجتماعية حسب هذه النظرية هي عبارة عن إنتاج لبنية ما تعيد نفسها بصيغ وتمثلات مختلفة.

- التحليل الاجتماعي حسب مدرسة شيكاكو(Tomas-Znanicki-Park-Burgess)

وفقت مدرسة شيكاكو لعلم الاجتماع الحضري بين هاته النظريات عند دراستها للظواهر الاجتماعية، حيث أنها ركزت على الجانب السلوكي الجماعي وأضافت في دراستها هاته البعد الفردي للظاهرة خلافا لما أكده دوركايم Durkheim في كون الظواهر الاجتماعية لا يمكن فهمها إلا من خلال ظواهر اجتماعية مماثلة، (البعد السيكولوجي) وتوصلت إلى نتائج هامة تتمثل في كون:

أ ـ الفعل الاجتماعي يحدد مستويات الأهمية في قيم الاستعمال والممارسة والتمثل.

ب ـ الفعل الاجتماعي يحدد إيديولوجية توظيف الرمزي والمادي سلوكا وتمثلا في المجال وهو تفاعل متواصل وحزمة من الصور الموجهة لانش lynche. K[8] على مستوى المعيش المادي القابل للقياس، أو على مستوى التمثلات الرمزية التي يصعب في كثير من الحالات قياسها.

ج ـ السلوكية ترتبط بالظواهر الاجتماعية بكل تركيباتها وتعقيداتها، وهو ما جعلها تتخذ تصنيفات متداخلة بفعل تشابك المصالح وتعدد القراءات والتأويلات والتحولات المستمرة.

وتأسيسا على ذلك، فإن العلاقة بين الحكامة الترابية كمفهوم نظري وممارستها كإجراء تطبيقي، هي أساسا علاقة بنية اجتماعية وفعل اجتماعي وتفاعل بين السلوكية الجماعية والسلوك الفردي أي السلوكية الظاهراتية ذات الجوهر الفلسفي الوضعي، الذي يركز على ضرورة اعتماد الذاتية عند محاولة تفسير أو توضيح العلاقة بين الإنسان والمكان.

خلاصة

بشكل عام، تعتبر عملية التصنيف عملية مفيدة في حياتنا الاجتماعية، فهي تساعدنا على تبسيط تفاعلاتنا اليومية مع البيئة الاجتماعية والفيزيقية المعقدة، بالإضافة إلى تبسيط المهام العقلية، لكنها تعد أيضا عملية خطيرة، لأنها تؤدي بسهولة إلى

(8) Lynch (K.) 1969 « L'image de la cité » Dunod. Paris P 67.

التصنيف الفئوي المبالغ فيه والتعميم، والتنميط، والحكم المسبق على الآخرين، كما أنها تؤدي إلى استجابات وجدانية، (الشحنات العاطفية والمشاعر الإيجابية المرتبطة بالشعور بالانتماء) والعكس اتجاه المنافس، وهي مستمرة حتى عندما لا تكون هناك منافسة بين الجماعات والفئات، ومن شأن ذلك تحريف العلاقة بين الفعل الاجتماعي الممارس واقعيا، والقناعات السيكولوجية المؤطرة له، سواء على المستوى الفردي (الذات الفردية) أو على مستوى سيكولوجية الجماعة. وعليه فإن الحكامة الترابية كفعل اجتماعي، والتي من المفروض أن تحقق ديموقراطية ترابية ذات مشروعية اجتماعية فعلية، لن تخرج عن هذا الإطار الملتبس وخصوصا في المجتمعات السائرة في طريق النمو. وهكذا تصبح النظريات والتشريعات والقوانين غير كافية لوحدها في مجال الحكامة الترابية، فهي محتاجة لرأسمال اجتماعي مؤهل لتطبيقها على أرض الواقع وممارستها فعليا، فمجمل الاختلالات التي تميز بلادنا في كل مستويات وأشكال الحكامة (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والترابية....)، هي ترجمة ملموسة للاختلالات الهكلية، على مستوى القناعات والقيم والإحساس بالانتماء وتحمل المسؤولية، وهي إشكالات سلوكية تتطلب مجهودا كبيرا لتشخيصها وتحليلها.

وهنا تبرز الحاجة إلى اعتماد بعض أدوات المنهج السوسيولوجي والنفسي، وهي وضعية نموذجية تتسم بنوع من الازدواجة: فهي تعتبر بأن المجالات المدروسة، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل التنظيمات البشرية الموافقة لها، ثقافيا وأنتروبولوجيا وإثنيا واجتماعيا ونفسيا من جهة، وبأن الأشكال المادية لهذه المجالات لا تترجم لوحدها التنظيمات المجتمعية، بل هناك أيضا أشكال لا مادية تساهم في إنتاج وتوزيع وتمثل هذه التنظيمات، من جهة ثانية.

بيبليوغرافيا

- Asch, S.E (1952) «Social psychology» New York; K: Prentice – Hall.
- Bachelard G. (1957) «La poétique de l'espace» Paris, PUF.
- Bailly. A. (1985) «Distances et espaces : vingt ans de géographie des représentations» E.G n3.
- Bailly J.M. et Schils J. 1988 «Trios niveaux d'interdisciplinarité dans l'enseignement secondaire» journée pédagogique Beruxelles.
- Claval P. (1974) «La géographie et la perception de l'espace» l'espace géographique, t III n 03.
- Dorval Brunelle. (2010) «Gouvernance: Théories et Pratiques» : http: //classiques. uqac.ca.
- Di Castri F. (1985), «Quelques considérations sur l'organisation de la recherche
- Fremont.A. (1976) «Espace vécu et niveaux sociaux» Colloque sur l'espace vécu ; CNRS. Caen.
- Gay.F et Wagret. P (1994) «géographie» Nouvelle édition séries L, ES, S. Paris.
- Guy.R (1968) «Introduction à la sociologie générale» Vol 3 Le changement social. Points édition HMH France.
- Gérard. D. 1998 «Fiches BAC; Philosophie» HATIER.Paris.
- Guy.R.1968 «Introduction à la sociologie générale: l'action sociale» Points édition HMH Ltée.
- Guy.R 1968 «Introduction à la sociologie générale: L'organisation sociale» Points édition HMH Ltée.
- SOUCHON C.1992 «Une éducation pour l'environnement, Z'Edition» Paris.
- interdisciplinaire sur l'environnement», Actes du Colloque «Recherches sur l'environnement rural – Bilan et perspective», Paris, PIREN du CNRS, février.
- Lynch (K.) 1969 «L'image de la cité» Dunod. Paris
- Marcel Jollivet 1992 «Entre nature et société : les passeurs de frontière» Éd. du CNRS, Paris.
- Metton.A. 1980 «L'enfant et son quartier: essai géographique» Sciences. Paris.
- Moscovici, S., (1961). «La psychanalyse, son image, et son public, Paris, P.U.F.
- Olivier Godard 1992. «La relation interdisciplinaire: Problèmes et stratégies» CNRS. Paris.

- Tajfel, H (1979) «Individuals and groups in psychology» British Journal of social and clinical psychology.
- Turner, J.C (1982) «Towards a cognitive redefinition of the social group; in H.Tajfel (ED).

- **أحمد زايد،** 2006 «سيكولوجية العلاقات بين الجماعات : قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات»، سلسلة عالم المعرفة، العدد 326
- **محسن إدالي ويحيى الخالقي ومحمد الخالقي،** 2014 «الحكامة الترابية بالمغرب بين التنظير والتفعيل» في الجهوية المتقدمة بالمغرب الحكامة الترابية ورهانات التنمية المحلية، منشورات كلية الآداب سايس، فاس.

مرتكزات الحياة القبلية وخصائص مؤسساتها
«قبائل دكالة نموذجا»

ذ. أنس الصنهاجي
الثانوية التأهيلية عبد الكريم الخطابي،
تاونات

تقديم

القبيلة هي نسق من التنظيم الاجتماعي، يتضمن عدة جماعات محلية مثل القرى والعشائر، تقطن عادة إقليما معينا، وتسود بينها ثقافة مشتركة ولغة واحدة وإحساس قوي بالوحدة والتضامن، أما مؤسساتها التنظيمية فهي تلك المجالات المتعددة التي تبلورت فيها الممارسات المادية والثقافية والرمزية، وانتظمت فيها الأنشطة التدبيرية اليومية أو الدورية للقبيلة.

والقبيلة بالنسبة لابن خلدون لا تتحدد بكونها جماعة متفرعة عن جد أول، ولا بما قد يجمع بين أعضائها من روابط الدم، فالنسب في معناه الضيق لا يعدو أن يكون معطى وهميا، لا يصمد أمام وقائع الاختلاط وعلاقات الجوار والتعايش المكاني، أما النسب في معناه الرمزي والواسع فهو ما يماثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء، وهو الإطار الحقيقي للقبيلة[1]، وفي هذا السياق اختلف الأنثربولوجيون في ضبط العنصر المركزي المحدد في تعريف القبيلة، فهناك من عرفها من منظور بيولوجي مثل «**ميشوبلير**»، وهناك من عرفها من منظور إيكولوجي مثل «**روبير مونطاني**». فأنصار التعريف البيولوجي أرجعوا عناصر التكوين والتنظيم القبلي إلى رابطة الدم، باعتبار أن أفرادها ينتهون إلى جد واحد، كما أكدوا أن عامل الامتلاك الجماعي لوسائل الإنتاج، والالتفاف حول نفس الرموز الثقافية والدينية، ظل قوام الوحدة القبلية واستمراريتها[2]. أما أنصار التعريف الإيكولوجي، فقد اعتبروا المجال الجغرافي هو المحدد الرئيس لقيام القبيلة ومد جذورها، فوحدة الأرض وضرورة توسيعها والدفاع عنها، هما اللذان يدفعان إلى تمتين أواصر الروابط الاجتماعية بين الأسر المقيمة بنفس المجال.[3]

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ب- ت، ص.129.
(2) Bellaire (Michaux), « ***Archives Marocaines*** », vol IV, 1911, p.10.
(3) Montagne(Robert), ***Les Berbère et makhzen dans le sud Marocain***, Ed. Félix Alcane, Paris, 1930, p. 159.

تأسيسا على ما سبق، يمكن تعريف القبيلة بذلك الكيان السلالي الذي ينبني على القرابة والنسب، والوحدة الاقتصادية والثقافية والجغرافية، هذه المقومات ظلت بمثابة المرتكزات التي استمدت منها المكونات الاجتماعية السائدة بها وجودها المادي والرمزي.

فما هي إذن أبرز المؤسسات التنظيمية المدبرة للشأن القبلي بالمجال الدكالي؟.

1 - مؤسسة الزوايا

ظلت الزاوية عبر تاريخ دكالة والمغرب المعاصر بنية راسخة في تنظيم البلاد، وقد قامت على إثر ذلك بأدوار مختلفة أهمها الدور الديني السياسي، إضافة إلى الأدوار السوسيو اقتصادية التي كانت تؤديها بفضل نفوذها الاجتماعي. إلا أن ما تميزت به هو دورها الجهادي والسياسي، خاصة عندما يكون النظام القبلي المحلي، أو الكيان العام مهددا من قبل السلطة أو من غزو أجنبي، ودورها كوسيط بين المخزن والقبائل المنتفضة، بل نابت عنه كثيرا في فض الاشتباك الداخلي البين قبلي[4]، باعتبارها مؤسسة التوافقات المعتمد عليها في خلق التوازنات داخل القبيلة، وذلك لما لها من قداسة وحرمة في نفوس المغاربة والمسلمين. وهكذا أدت الزاوية أدوارا اجتماعية متعددة تجسدت في بسط نظم التعاون بين السكان، والإشراف على عمليات الحرث والحصاد والزواج والختان، وتنظيم المواسم ومواسم الحج الشعبي، وإيواء المظلومين وغير الآمنين، كما كانت حرما للظالمين والمذنبين ([5])،واعتبارا لهذه الأدوار، كان المخزن يحف الزوايا بالصلات السنوية، وينعم عليها بقطع أرضية تضاف إلى أملاكها لتوسيع حرمها، لاستيعاب الزوار الذين يفدون عليها، ومما يدل على ذلك ما أورده هذا الظهير بالقول: «...**وبعد يعلم من هذا الظهير الشريف المتلقى بالإجلال والتشريف أننا بحول الله وقوته نفذنا البقعة المنسوبة لجانب المخزن التي بالزاوية الشعبية تجاه الولي الأكبر سيدي أبي شعيب للحرم المذكور وحوزناه له توسعة للزيار**[6].

(4) الهروي (الهادي)، **تحول المجتمع المغربي الحديث وعوائق التنمية**، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، شعبة علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، 2008-2009، ص ص. 140-142.

(5) نفسه، ص.187.

(6) كناش الخزانة الحسنية رقم 300.

وكانت القبائل عندما تضطر إلى شق عصا الطاعة على السلطان وتتطلع إلى الاستقلال، تلجأ إلى إطفاء الشرعية الدينية عليها من خلال الانتساب إلى زاوية معترف بشرعيتها الدينية وحرمتها من قبل المخزن نفسه، ومن تم كانت الزاوية أداة تنظيمية تفرزها كتلة قبلية غايتها حماية كيانها من التفكك، وذلك بواسطة توفير شروط البقاء على المستوى المادي أولا، والشرعي ثانيا[7]. وكانت القبائل ترتبط بالزوايا لأنها كانت تمكنها من إضفاء الشرعية على ملكيتها للأرض، ذلك أن حق حيازة الأرض محصور في المسلمين دون غيرهم، وكل قبيلة تم نعتها بأنها ليست مسلمة، كان حقها في ملكية الأرض يسقط، وفي بعض الأحيان كان المخزن يتهمها- نظرا لتمردها – بأنها توجد خارج الشرع ومن تم لم يكن أمام القبيلة الثائرة إلا أحد الأمرين: إما الخضوع للسلطان الممثل للشرعية الدينية والسياسية، وهذا يعني فقدان استقلالها وقوعها تحت طائلة الضرائب المجحفة، وهذا مالم تكن تختاره عن طواعية، وإما البحث عن أداة لإضفاء المشروعية الدينية على الأرض واستغلالها لها، ولم تكن هذه الأداة إلا الزاوية التي تمكن القبيلة بأن تظهر أمام المخزن، وبقية القبائل بمظهر الإسلام[8]، بحيث لا يبقى أي مسوغ شرعي للمخزن في إخراج القبيلة من دائرة الإسلام الشرعي، فبمقدار ماكانت الزاوية تتيح للقبيلة إمكانية الاستقلال عن المخزن والعيش في ظل العرف، كانت في الوقت نفسه تربطها بالمجتمع العام من خلال إظهار القبيلة في وشاح إسلام شرعي، هو بالذات ما يمثله السلطان الشريف في دولة المخزن، ولا شك أن تمظهر الزاوية بهذا المظهر، يهدف إلى الحفاظ على وأواصر القبيلة ووشائج أحلافها من جهة، وقطع الطريق على المخزن الذي يمكن أن يكفرها تمهيدا لدحرها من جهة أخرى [9]، ونظرا لثقل الرأسمال الرمزي الذي تشكله الزاوية في بنية المؤسسة القبلية، ودورها الوازن على المستويين السياسي والديني في الأوساط القبلية، فقد عمل السلاطين الشرفاء على توفير الشروط الضرورية لاستخدام مؤسسة الزوايا كأداة لإخضاع القبائل لسلطتهم الدينية والسياسية فعليا وليس إسميا فقط، وذلك تبعا لإستراتجيتهم المتعلقة باحتكار السلطة والهيمنة

(7) ضريف(محمد)، «**مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي: مساهمة في التركيب**»، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 1، دجنبر 1986، ص. 89.

(8) ضريف(محمد)، مؤسسة السلطان الشريف، محاولة تركيب، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988، ص. 101.

(9) Bellaire (M) , ***Essai sur L'histoire des Confrérier Marocaines***, Hesperis, t1,2 ème trimestre , 1912, pp. 142-143.

على مكونات المجتمع المغربي هيمنة فعلية، وهذا مادفع بعضهم إلى الانتساب إلى بعض الزوايا المؤثرة، كما هو الحال مع السعديين الذين كانوا ينتمون إلى الطريقة الجزولية، والسلطان المولى عبد الرحمان الذي كان ينتمي إلى الطريقة الدرقاوية[10]، وقد كان أتباع بعض هذه الزوايا يقدر بعشرات الآلاف، بل كان لها مريدون حتى خارج المغرب مثل مالي والسنغال وتونس والجزائر...، إذ وصل أتباع الزاوية الوزانية في بداية القرن 20- على سبيل المثال- أكثر من 20000 مريد في الجزائر وحدها[11]. وقد كانت منطقة دكالة من بين أكبر المناطق المغربية احتضانا لفروع الزوايا الكبرى في المغرب، إضافة إلى بعض الزوايا المستقلة، حيث كان أكثر من عشرين طريقة قائمة في مختلف ربوعها، والتي من أشهرها:

أ- الطريقة الدرقاوية الشاذلية

أسست الزاوية الرئيسة بدكالة في مدينة الجديدة حوالي سنة 1864، على يد الزوين العبدي وكان لها ثلاث فروع، فرع بدرب الطويل وفرع بدرب الصفا وفرع بدرب القلعة، وفرع بمدينة أزمور، أما أتباعها فقد انتشروا في جميع قبائل دكالة بمنتسبين فاقوا 3523 مريد.

ب- الطريقة التجانية

وجدت الزاوية الرئيسة بدكالة في مدينة الجديدة بالمدينة البرتغالية القديمة، بجانب محكمة الباشا، وقد أسست على يد لحسن بن أحمد السوسي أواخر القرن 19م، وكانت في مدينة أزمور زاويتان لها، الأولى تقع بقرب ضريح المولى أبي شعيب، والثانية تقع بالمدينة القديمة، أما أتباعها فقد انتشروا في جميع قبائل دكالة، بأعداد فاقت 1388 مريد.

ج- الطريقة الناصرية الشاذلية

تقع زوايتها الرئيسة في مدينة أزمور، وقد أسست أيام المولى سليمان على يد بوشعيب صباطة، أما زاويتها بمدينة الجديدة التي أسسها القائد الحاج محمد بن يحي

(10) ضريف(محمد)، مؤسسة الزوايا...، م.س، ص. 34.

(11) Ibid, pp.155-156.

بن الحمدونية أواخر القرن 19م فتوجد بدرب الطويل، أما أتباعها فلم يتجاوزوا 435 مريد[12].

د- الزاوية التهامية الشاذلية

لاتوجد بدكالة إلا زاوية تهامية واحدة بمدينة أزمور، أسسها «القايد» الحاج موسى بن محمد الأزموري الغربي في عهد المولى عبد الرحمان، أما في باقي أنحاء دكالة، فلا يوجد إلا عدد ضئيل جدا من التهاميين موزعين على مختلف القبائل، بعدد لا يتجاوز 188 منتسب.

هـ - الزاوية الكتانية

توجد زاويتها الرئيسة في مدينة الجديدة بدرب الضاية (شارع الحسن الثاني حاليا) أسسها بوشعيب بن الكبير الحسني في مستهل القرن العشرين، أما بمدينة أزمور فتوجد بقرب ضريح مولاي أبي شعيب، كما تنتشر فروعها قي جميع أنحاء دكالة، حيث توجد بأولاد بوعزيز ثلاثة فروع لها، وقد وصل عدد منتسبيها خلال الفترة المدروسة إلى 1080مريد.

و- الزاوية القادرية

لها فرع في مدينة الجديدة من تأسيس الطاهر اللباط، وفرع في مدينة أزمور، كما لها فروع ومريدين في جميع قبائل دكالة ينيفون عن 542 منتسب.

ز-الزواية المختارية القادرية

يوجد الفرع الوحيد لهذه الزاوية في مدينة أزمور، تأسست على عهد السلطان المولى عبد الرحمان، غير أن منتسبيها لم يتجاوزوا الخمسين مريدا.

ن - الزاوية البوعزاوية

أتباع هذه الزاوية بمدينة الجديدة لم يتعد ستة منتسبين، غير أن أتباعها كثر بأولاد فرج ودكالة الجنوبية، حيث يربو في الأولى عن 900 مريد، وفي الثانية عن 500 مريد.

(12) Bellaire (Michaux), ***Villes et tribus du Maroc, région des Doukkala***, t1, Ed Frontis pice, Casablanca, sans date, pp.165-196.

ح- الزاوية العيساوية الجزولية

وجد في مدينة الجديدة فرع واحد لهذه الزاوية، من تأسيس أحمد اللباط، وفرع في مدينة أزمور، أما أتباعها في مجمل القبائل الدكالية فكانوا قلة، بيد أن مريديهم خلال الفترة المدروسة لم يتجاوزوا 122 منتسب[13].

ط - الزاوية الحمدوشية الجزولية

فتح الحاج أحمد بن الجيلاني فرعا للزاوية في مدينة الجديدة، كما كان لها فرع في مدينة أزمور، ولم يكن لها منتسبين في باقي مناطق دكالة، أما أتباعها فقد ناهزوا 330 مريد.

بالإضافة إلى الزوايا التابعة لبعض الطرق الصوفية الكبرى، توجد في دكالة مجموعة أخرى من الطرق المحلية من ابتداع بعض الشخصيات الدينية من الشرفاء والمرابطين، التي غدا رفاتها بعد موتها أضرحة يشرف على طقوسها الحفدة والأسباط، حيث يعيشون حول ضريح الجد الذي يقدسونه. ولعل من أبرز هذه الزوايا نذكر: زاوية سايس، زاوية القواسم، زاوية أولاد بن يفو، زاوية سيدي بلعباس بن عمرو، زاوية المعاشات، الزاوية التونسية. هذه المجموعة الدينية من الشرفاء و المرابطين كانت موضوعة تحت السلطة المباشرة للسلطان الذي يعترف بوجودها بواسطة ظهير[14].

2 - مؤسسة المسيد

ظل الكتاب في تاريخ التعليم الدكالي/المغربي، المؤسسة التعليمية الرئيسة التي تعنى بالمرحلة الإعدادية الأولى في حياة المتعلم، حيث يحفظ فيها القرآن الكريم، ويعلم مبادئ القراءة والكتابة العربية. وقد شكلت المساجد والزوايا على وجه الخصوص مؤسسات راعية لهذا المستوى التعليمي،[15] أما التدريس فكان يزاوله كل من يجد في نفسه الكفاءة، دون أن يتقيد بنهج مخزني أو حكومي غير النهج الذي يفرضه العرف أو العادة، كما لم تكن لهذه المؤسسات الدينية- التعليمية أية ميزانية خاصة

(13) ميشوبلير، **تاريخ ناحية دكالة دراسة جغرافية وتاريخية واجتماعية**، الجزء1، الرباط، 2010.، ص ص، 37-64.
(14) ميشوبلير، **تاريخ ناحية...**، م.س، ص ص. 65-96.
(15) عسة (أحمد)، **المعجزة المغربية**، ط 1، دار القلم للطباعة، بيروت، 1975، ص. 673.

بها مرصودة من قبل الدولة، حيث اقتصرت ماليتها على مساهمة أهل القبيلة، أو على هبة المحبّسين[16] أو المنح السلطانية السنوية المخصصة لفقهاء الكتاتيب والقراء[17] كما درجت هذه المؤسسات على إقامة حفل سنوي بمناسبة ختم حفظ ابن عاشر[18]. قصارى القول، لقد لعبت مؤسسة المسيد دورا وازنا في تعليم النشء الدكالي وفق منهج أصيل يحافظ على الهوية المغربية للقبيلة، وعلى رموزها المقدسة وأنماطها السوسيو اقتصادية.

3 - مؤسسة الأسواق

ارتكزت العلاقات التجارية الداخلية بدكالة، على الأنشطة الفلاحية والصناعية التقليدية التي انتظمت في أسواق محلية أو إقليمية أسبوعية أو مواسم سنوية، فراجت بها العديد من المنتوجات الزراعية من قبيل الحبوب، البواكر، البقوليات، الأعشاب... ومنتجات ذات مصدر حيواني من صنف الأصواف والأوبار والجلود، اللحوم والألبان والبيض...، وأخرى ذات صبغة صناعية كالأواني الفخارية والنحاسية...، هذا بالإضافة إلى تداول الأدوات الفلاحية التقليدية وسروج الدواب ومهاميزها...

ولم تقتصر الأسواق والمواسم على توفير احتياجات الساكنة المحلية فحسب، بل شكلت متنفسا سيكولوجيا ومجالا للتواصل الاجتماعي والتلاقح الثقافي[19]، ومحطة إعلامية تضجّ بالأخبار والدعايات، ومركزا لحل المشاكل والصراعات بين الأفراد والجماعات والقبائل، ومجلسا لإبرام العقود (الزوجية - العقارية ...) والمعاهدات ومقاضاة المتقاضين...[20]

وقد اعتمدت المعاملات التجارية في جلها على التعامل النقدي بالبسيطة الحسنية، لكن ابتداء من سنة 1920م، أصبح الفرنك المغربي العملة الوحيدة المعتمدة في التداول التجاري. كما استطاع نظام الحماية أن يؤثر في وحدات ضبط المعاملات

(16) أوهلال (بدر)،» **السياسة التعليمية الاستعمارية الفرنسية بالمغرب (*1912-1930*)**»، مجلة النداء التربوي، العدد الرابع، 1998، ص. 18.

(17) جريدة السعادة، **توزيع المنحة المولوية على أساتذة الكتاتيب القرآنية**، العدد 7331، الجمعة 13 غشت 1948، ص.2.

(18) جريدة السعادة، **احتفال بختم دروس ابن عاشر**، العدد 8323، السبت 8 دجنبر 1951، ص.4.

(19) B.E.S.M, « ***Les fonctions modernes du souk marocain*** », n° 128- 129, sans date, p. 86.

(20) Douté (Edmond), ***Mission au Maroc « en tribu »***, ed. Paul Genther, Paris, 1914, p.310 .

التجارية المستعملة محليا ووطنيا، وأن يغير من وحدة الوزن (الرطل، المد) لصالح الكيلوغرام، ووحدة السعة (القلة) مقابل الليتر، ووحدة القياس (الذراع، القدم...) لفائدة المتر.[21] ومن أبرز الأسواق والمواسم التي سادت منطقة دكالة نذكر:

أ- سوق الثلاثاء بسيدي بنور

يعتبر سوق الثلاثاء بسيدي بنور، أهم مركز للمعاملات التجارية بين الجديدة ومراكش،[22] حيث كان مصدر التموين للأسواق المجاورة، بفضل موقعه في وسط دائرة دكالة، وقد قدرت معاملاته التجارية السنوية سنة 1920م ب 2500000 فرنك.[23]

ب- سوق الاثنين بشتوكة

كان يقام هذا السوق بين منطقة نفوذ قبيلة اشتوكة ومنطقة نفوذ قبيلة الشياظمة، ولأهمية هذا السوق، كانت ساكنة أولاد حريز وأولاد سعيد المنتمون إلى منطقة الشاوية، يفدون إليه لتبضع الأقمشة القطنية والأثواب المختلفة التي يعرضها التجار اليهود القادمون من مدينتي الجديدة وأزمور بأثمان مغرية، هذا علاوة على ترويجها للمنتجات الزراعية (القمح، الشعير، الذرة...)، والحيوانية (العجول، الخرفان، الحمير...)، والصناعية التي تشتهر بها الجهة (زيوت مراكش، فخار أزمور، الحناء، القطران...)[24].

وكانت مقرّات البيع والشراء عبارة عن خيام (القياطين)، تصل في غالب الأحيان أو تفوق المائة خيمة، أما توزيعها فكان يراعى فيه مبدأ التخصص، حيث كان السوق يقسم إلى مجموعة من المجالات ينفرد فيه كل مجال بنوع تجاري أو خدماتي معين، فهناك مثلا مجال خاص بالجزارين، وآخر بالعطارين، الزياتين، الكتانين[25]، الخضارين، الحجامين، البقالين، وهكذا دواليك.

---

(21) Feucher (Ch), ***Mazagan (1514- 1956)***, l'Harmattan, Paris , 2011, p. 200.

(22) دوتي (إدمون)، **مراكش**، ترجمة عبد الرحيم حزل، منشورات مرسم، مطبعة أبي رقراق، 2011، ص 153..

(23) Anonyme, ***La renaissance du Maroc dix ans de protectorat, 1912- 1922***, Pub Résidence générale du public français au Maroc, Paris, 1918, p. 315.

(24) Archive national de Rabat, Carton n°F90, ***Marchés***, p. 2.

(25) ميشوبلير، **مدينة أزمور وضواحيها**، ترجمة وتعليق محمد الشياظمي، مطابع سلا، 1989، ص.132.

ج- سوق الأحد بالشياظمة

يبعد عن مدينة الصويرة بستة وثلاثين كيلومترا، وقد اشتهر بتسويق الجمال والخيول والبقر وجميع أنواع الحبوب والخضر، ومنذ سنة 1950 بني بجانب السوق دكاكين خصصت للأنشطة الحرفية، ومستوصف لعلاج المرضى[26].

د – سوق خميس الزمامرة

عدّ من أهم الأسواق الواقعة بدكالة الجنوبية، إلا أن المساحة التي يشغلها كانت ضيقة، الأمر الذي تطلب توسعة بلغت إثنا عشر هكتارا وثمانمائة آر، وقد خصصت في ظل هذه التوسعة دكاكين لأهل الحرف في جناح منظم منذ سنة 1950م[27].

وإلى جانب هذه الأسواق التي كانت الأهم بدائرة دكالة، وجدت أسواق كبرى أسبوعية أخرى مثل سوق أربعاء الركيبات، وسوق جمعة سهيم التي كانت يعقد جمعها كل أسبوع[28]، وعلى العموم، فقد كان يعقد في شمال دكالة عشرة أسواق، منها خمسة تعقد بأولاد بوعزيز، وأربعة بأولاد فرج، وواحد بسيدي إسماعيل، أما في جنوب دكالة، فكان يقام بها أحد عشر سوقا، أشهرها ثلاثاء سيدي بنور[29].

وقد كانت ضريبة السوق قبل عهد الحماية يستأثر بها «القايد»، بعد أن يدفع حق استغلاله للسوق سنة كاملة، بمبلغ ألفين وثمانين ريالا أي أربعين ريالا لكل سوق أسبوعي يعقد، وبذلك كان «القايد» يضمن لنفسه ربحا طائلا دون أن يبذل أي مجهود، لكن مع بداية سنة 1909 م، وبموجب الإصلاح المالي الذي طبقه المخزن، أصبح حق استغلال الأسواق بمختلف ربوع المغرب يمنح كل سنة لمن يرسو عليه المزاد[30].

مجمل القول، إن أسواق دكالة وفرت المجال الضروري لتنشيط وتسويق منتجاتها الداخلية، وخاصة منها الصناعات المحلية التي تنتج داخل البيوت، والتي شهدت تنمية

(26) جريدة السعادة، **إصلاحات**، العدد 8272، الأربعاء 10 أكتوبر1951، ص. 4.

(27) جريدة السعادة، **سوق خميس الزمامرة**، العدد 8310، الجمعة 23 دجنبر 1951، ص. 4.

(28) Monmarché (M), ***Le Maroc***, Librairie Hachette, 3ème édition, Paris, 1925 p. 173.

(29) Goulven (J) , Goulven (Joseph), ***Le cercle des Doukkala au point de vue économique***, Ed Emille Larose, Paris,1917 , pp. 291- 292.

(30) ميشوبلير، **مدينة أزمور وضواحيها**، م.س، ص132.

بفضل تداولها في الأسواق، ومن بين هذه الحرف نجد صناعة ملابس الصوف (الحايك)، الذي مثل الزي الرسمي المحلي للدكاليين، وصناعة الحبال والسلال والقفاف والحصير وصناعة الخزف...، وقد ظلت هذه المنتجات البضائع الأكثر استهلاكا في الأسواق الدكالية، كما أسهمت في الرفع من الدينامية التجارية في مختلف مناطق دكالة، حيث بلغت قيمة تداولاتها سبعة عشر مليون فرنك سنة 1920م، كما كانت تروج عشرة آلاف فرنك في الشهر في أضعف المواسم الفلاحية، وكانت هذه السيولة المالية تتضاعف في فصل الصيف رغم غياب وسائل النقل الحديثة،[31] التي كان توفرها سيرفع دون شك من التداول التجاري، بين دائرة دكالة ومحيطها الجهوي خلال هذه الفترة.

4 - مؤسسة المواسم

تضم دائرة دكالة ما يناهز إحدى عشرة طريقة صوفية، وثلاثة وعشرين زاوية مستقلة، وثمانية أضرحة تختزن رفات أموات، يعتقد فيهم إحداث الخوارق والمعجزات وإنزال البركات. ويعتبر موسم عبد الله أمغار من أشهر المواسم التي كانت تقام بالدائرة، حيث كانت قبائل أولاد عمرو الغربية وأولاد عمران وأولاد فرج، يقومون بإحياء الموسم لمدة أسبوع، كما كان يحضر هذا الموسم إبان عهد الحماية عدة شخصيات وهيآت رسمية أبرزها عامل سيدي بنور، وباشا مدينة الجديدة وقاضيها، وقواد القبائل المذكورة وقضاتهم[32] ، والمندوب المخزني، ورئيس الأشغال البلدية، ورئيس الغرفة المختلطة، ورجال المراقبة المدنية، وعدد كبير من الأعيان المغاربة والشخصيات الفرنسية[33].

هذا التنوع في الطرق الصوفية، جعل المجال الدكالي يضجّ بالمواسم التي كانت تقام بمختلف أوقات السنة، وكان الكتانيون يحتفلون بثلاثة مواسم في السنة، أهمها يقام في اليوم الثامن من عيد المولد النبوي الشريف[34]، أما الزاوية العيساوية فكان موسمها يقام بمناسبة عيد المولد النبوي الشريف، حيث يجتمع في هذا اليوم أتباع الطريقة في الجديدة وأزمور، ثم يطوفون جماعات في الأزقة، حاملين أعلاما متعددة الألوان وهم يترنّمون على نغمات الدفوف والطبول والمزامير، ومن حين لآخر تتوقف هذه الجموع

(31) Goulven (J), « ***La Région des Doukkala*** », annales de géographie, n° 158, 1920, p. 135.

(32) جريدة السعادة، **موسم سيدي عبد الله أمغار**، العدد 7371، الأربعاء 29 غشت 1948، ص. 2.

(33) جريدة السعادة، **موسم سيدي عبد الله أمغار**، العدد 7648، الخميس 7 شتنبر 1949، ص. 2.

(34) ميشوبلير: **تاريخ ناحية دكالة**...، ج 1، م.س، ص.45.

وتشكل حلقة متراصة، يكون كل واحد فيها ماسكا بيد الأخر، وهم يترنّحون يمينا وشمالا على إيقاع النغمات المنبعثة[35]. هذه الأجواء الفولكلورية أسهمت بشكل كبير في إنعاش الحركة التجارية، حيث كانت المواسم مناسبة لإخراج القبائل ومنتجاتها من عزلتهما، وضبط التوازن في توزيع المنتجات من خلال توفير كل الاحتياجات الضرورية غير المتاحة في بعض القبائل الدكالية، كما شكلت هذه المواسم فرصة لاستمتاع الساكنة والترويح عن نفسها[36].

وقد اعتبر موسم سيدي غانم المقام في الخامس من ربيع الأول بأولاد عيسى، وموسم سيدي الشاوي المقام في الخامس عشر من رجب بأولاد سبيت، وموسم سيدي محمد العوني المقام في الخامس من شعبان بأولاد أحمد، وموسم سيدي محمد الخديم المقام في السابع والعشرين من رمضان بأولاد غانم، وموسم مولاي عبد الله المقام بعد موسم الحصاد بأولاد دويب، من أبرز المواسم الدكالية وأكثرها وفودا.[37]

وهكذا شكلت المواسم الدكالية أسواقا موسمية كبيرة وأرضية تجارية وثقافية، ساعدت على تمتين سبل تبادل الخبرات الفلاحية والحرفية، والتبادل التجاري بين مختلف القبائل المغربية، حيث كانت بعض قبائل الجنوب تفد إلى المواسم السنوية لبيع دوابها ومواشيها وما تنتجه من جلود وأصواف... في أسواق دكالة[38].

4 - المؤسسة القائدية

شكل القواد منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية منتصف القرن العشرين، خيارا إستراتيجيا لضبط القبيلة لسلطة المخزن، وملء الفراغات المخزنية الحاصلة في الكثير من الجهات، وقيادة القبيلة نحو الوحدة والتحالف، ولذلك اعتبر «القايد» مرتكزا من مرتكزات النظام السياسي المخزني، وجسرا إداريا يربط القبيلة بالمجتمع السياسي وبالمخزن[39]، وقد اعتمدهم المخزن في بنيته السياسية من أجل النظر

(35) نفسه، ص. 64.

(36) Feucher (Ch), ***Mazagan (1514- 1956)***, op.cit., p.200.

(37) Archive national de Rabat, Carton n° P211, ***Cercle autonome des Doukkala: Moussem***, p. 3.

(38) Anonyme, ***La renaissance du Maroc dix ans de protectorat 1912- 1922***, op cit, p.317.

(39) بورقية (رحمة)، «**حول القبيلة في المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، العدد الرابع عشر،1988، ص. 40.

في أمور الجماعة وقضايا الرعية وشؤون الدولة، وذلك بفرض الطاعة على من تلزم طاعته، وجمع مكس الأسواق والفروض والضرائب والهدايا، والقضاء على الفتن وحماية الطرق والممرات والنزائل المتعددة[40].

وقد انحدرت غالبية هذه الفئة من وجهاء القبائل وأعيان المدن، الذي أفرزت معظمهم مجموع العلاقات الاجتماعية الناتجة عن نظام التحالف التقليدي بما فيها اللفوف والصفوف، فاللفوف والصفوف المتعارضة والمتصارعة حول الموارد الحيوية للقبيلة أو للفخذة، تفرز بشكل حتمي زعامة فردية كأداة لقيادة اللف ومواجهة الطوارئ والمستجدات، وإثر استبدادها بالقرار تعمد إلى تغيير قواعد دستور القبيلة، فتبدأ في إبعاد وبصورة تدريجية نظام أجماعة كمؤسسة شبه ديمقراطية، مقابل إحلال مجلس استشاري على المقاس الذي يرضي طموحات «القايد» وتطلعاته[41]، وعلى هذا الأساس يشرع في ممارسة مختلف أنواع القهر -بدعم من المخزن- على كل الرافضين لممارساته الأوتوقراطية في تدبير المؤسسة القبلية، وقد تحول دور «القائد» مع قدوم الحماية إلى خدمة السياسة الاستعمارية الرامية إلى نهب القبائل وتطويعها للإرادة الكولونيالية، وفي هذا الشأن يقول «اليوطي»: «**لن أنسى أنه في السنة الماضية عندما كنت لا أدري من أين آتي بالجنود، قام الحاج التهامي الكلاوي بتجنيد خمسة عشر ألف رجل قادهم ضباطنا، وخلال أربعة أشهر خاض هذه الحملة كقائد حقيقي وحررني من الانشغال بالجهة الجنوبية من المغرب.**»[42]

وقد كانت منطقة دكالة من بين المناطق التي حكمها قواد عديدون -ناهزوا العشرين قائدا- كونفيدرالية قبائلها أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[43]، غير أن أبرزهم هم: القائد عيسى بن عمر العبدي، والقائد المصدق العوني، و القائد المرابط أحمد التونسي.

(40) الهروي (الهادي)، **تحول...**، م.س، ص. 287.

(41) Montagne(Robert), ***Les Berbère***..., op.cit., pp.273-341.

(42) تفاسكا (أحمد)، **تطور الحركة العمالية في المغرب *1919-1939***، ط 1، دار ابن خلدون، بيروت،1980 ، ص. 15

(43) للإطلاع على أسماء هؤلاء القواد أنظر: الخديمي (علال)، **التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب *1884-1904***، إفريقيا الشرق، 1991، ص. 184.

مجمل القول، اعتمدت سلطة القواد على الدوام في توسيع نفوذها الفردي، على مقومات نسبية وعائلية وعلى الحروب وصراع الأحلاف المتناقضة، وذلك على حساب التنظيمات القبلية التقليدية والتضامنات العمودية والأفقية للكنفيدراليات، فورقة اللفوف التي كان يلعب القواد بها لجمع الأحلاف تارة وتفريقها تارة أخرى، كانت لضمان الاستمرار في سيطرتهم المطلقة على تلك القبائل والكنفيدراليات.

وهكذا شكلت المؤسسات القبلية فضاءات متعددة لممارسة فعلها المادي والثقافي والرمزي، وتدبير أدوارها الاقتصادية والاجتماعية، ومراقبة مواردها ومجالاتها الحيوية. فالقبيلة ظلت -حتى عهد الحماية- نظاما اجتماعيا يقوم على أساس ثقافي وسلوكي وأمني واقتصادي واضح المعالم، يعظم ويشرئب في ظل التحالفات الداخلية والخارجية القوية، المبنية على المصالح الجوهرية والقواسم الثقافية.

البيبليوغرافيا

لائحة المصادر والمراجع بالعربية

- ابن خلدون، **المقدمة**، مطبعة مصطفى محمد، مصر، دون تاريخ.
- أوهلال (بدر)،» **السياسة التعليمية الاستعمارية الفرنسية بالمغرب (*1912-1930*)**»، مجلة النداء التربوي، العدد الرابع، 1998.
- بورقية (رحمة)، «**حول القبيلة في المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، العدد الرابع عشر، 1988.
- تفاسكا (أحمد)، **تطور الحركة العمالية في المغرب *1919-1939***، ط 1، دار ابن خلدون، بيروت، 1980.
- دوتي (إدمون)، **مراكش**، ترجمة عبد الرحيم حزل، منشورات مرسم، مطبعة أبي رقراق، 2011.
- جريدة السعادة، **توزيع المنحة المولوية على أساتذة الكتاتيب القرآنية**، العدد 7331، الجمعة 13 غشت 1948.
- جريدة السعادة، **احتفال بختم دروس ابن عاشر**، العدد 8323، السبت 8 دجنبر 1951.
- جريدة السعادة، **إصلاحات**، العدد 8272، الأربعاء 10 أكتوبر 1951.
- جريدة السعادة، **سوق خميس الزمامرة**، العدد 8310، الجمعة 23 دجنبر 1951.
- جريدة السعادة، **موسم سيدي عبد الله أمغار**، العدد 7371، الأربعاء 29 غشت 1948.
- جريدة السعادة، **موسم سيدي عبد الله أمغار**، العدد 7648، الخميس 7 شتنبر 1949.
- عسة (أحمد)، **المعجزة المغربية**، ط 1، دار القلم للطباعة، بيروت، 1975، ص 673.
- ميشوبلير، **تاريخ ناحية دكالة دراسة جغرافية وتاريخية واجتماعية**، ترجمة وتعليق محمد الشياظمي الحاجي السباعي، الجزء1، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، 2010.
- ميشوبلير، **أزمور وضواحيها**، ترجمة وتعليق محمد الشياظمي، مطابع سلا، 1989.
- الهروي (الهادي)، **تحول المجتمع المغربي الحديث وعوائق التنمية**، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، شعبة علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، 2008-2009.
- ضريف (محمد)، «**مؤسسة الزوايا بالمغرب الإسلامي: مساهمة في التركيب**»، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 1، دجنبر 1986.
- ضريف(محمد)، **مؤسسة السلطان الشريف، محاولة تركيب**، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988.
- كناش الخزانة الحسنية رقم 300.

المراجع والمصادر بالفرنسية

- Archive national de Rabat, Carton n°F 90, ***Statistiques des écoles***.
- Archive national de Rabat, Carton n°F90, ***Marchés***.
- Archive national de Rabat, Carton n° P211, ***Cercle autonome des Doukkala: Moussem***.
- Archive national de Rabat, Carton n°P15, ***Lettre à Monsieur* le *contrôleur civil chef de la circonscription des Doukkala***, 1919.
- Anonyme, ***La renaissance du Maroc dix ans de protectorat, 1912- 1922***, Pub Résidence générale du Public français au Maroc, Paris, 1918.
- Bouassla (Et-Tibari), ***La Zaouia Tunisia des Doukkala, histoire sociale et économique*** (XIX-XX°.S.), Hesperis Tamuda, vol 28, 1990.
- Bellaire (Michaux), « ***Archives Marocaines*** », vol IV, 1911.
- Bellaire (Michaux), ***Villes et tribus du Maroc, région des Doukkala***, t1, Ed Frontis pice, Casablanca, sans date.
- Bellaire(M) , ***Essai sur L'histoire des Confrérier Marocaines***, Hesperis, t1, 2ème trimestre , 1912.
- Bernard (François), ***Le Maroc économique et agricole***, ed. Couples et fils, Paris, 1917.
- B.E.S.M, « ***Les fonctions modernes du souk marocain*** », n° 128- 129, sans date.
- Dugard) Henry), ***Le Maroc de 1918***, Ed Paycet, Paris, 1918.
- Douté (Edmond) , ***Mission au Maroc « en tribu »***, Ed. Paul Genther, Paris, 1914.
- Feucher (Ch), ***Mazagan (1514- 1956)***, l'Harmattan, Paris, 2011.
- Goulven) Joseph) ,***Le cercle des Doukkala au point de vue économique***, Ed Emille Larose, Paris, 1917.
- Goulven (J), « ***La Région des Doukkala*** », annales de géographie, n° 158,.1920
- Monmarché (M), ***Le Maroc***, Librairie Hachette, 3ème édition, Paris, 1925.
- Montagne(Robert), ***Les Berbère et makhzen dans le sud Marocain***, Ed. Félix Alcane, Paris, 1930.

المدور الثاني

مؤسسة الجماعة/ إنفلاس:
أدوارها السياسية والاجتماعية

مؤسسة إنفلاس ودورها في التدبير السياسي والاجتماعي للمجتمع القبلي المغربي ما قبل الحماية: قبيلة إداوتنان نموذجا.

ذ. ربيع رشيدي
الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين،
أكادير

مقدمة:

كثر اللغط عن مؤسسة كانت تحل محل المخزن في المناطق النائية التي لم تكن تنالها الاحكام المخزنية؛ أو تلك التي كانت منيعة ومحصنة تضاريسيا، فبفعل العامل الطبيعي الذي جعل من هذه القبائل منيعة وبعيدة عن «جور المخزن الدخيل» كما نظرت الى ذلك السوسيولوجيا الكولونيالية، أو من خلال الخصوصيات الثقافية للقبلية واعرافها المتوارثة، ارتأى أعيان القبائل إلى تنظيم أمورهم في علاقتهم مع الآخر والجماعة من خلال مأسسة مؤسسة «عرفية» تسعى للحفاظ على «الأمن الداخلي» بالدرجة الأولى، وزجر الخارجين عن منطوق «النص العرفي» او المخلين بهذا الأمن، فكانت هذه المؤسسة سابقة من نوعها في المجتمع الأمازيغي، إذ لانجد لها نظيرا موازيا في المجتمعات الأخرى التي كانت تحل مشاكلها بالتطاحن والتناحر وفق قاعدة «البقاء للأقوى»، وهو ما ظل يفسر مسلمة آمن بها المغاربة كون أهل المغرب كانوا ولايزالون يجنحون للسلم أكثر من الحرب، وفي هذا السياق تاتي هذه المساهمة لسدل الستار عن مؤسسة إنفلاس التي ساهمت في التدبير «القانوني» للمجتمع المغربي من خلال حل مشاكل الناس وزجر المخالفين. ولقد قيل الكثير عن هذه المؤسسة، فهناك من ذهب إلى حد القول إنها شكلت «استقلالا معنويا» عن سلطة المخزن الذي كان يتربع في المركز [1]، ولعل هؤلاء كان هدفهم سياسي أكثر مما هو موضوعي، فهذه الاطروحة إنما استغلت لتمرير طرح «فرق تسد» التي ترجمها ظهير 16 ماي 1930[2]، ويذهب آخرون

(1) خاصة في العواصم (مراكش – فاس- مكناس- رباط الفتح).

(2) يجب أن يقرأ «الظهير البربري» في سياقه التاريخي العام بعيدا عن ما روجت له الحركة الوطنية، كما يجب أن يتم تحليل مكوناته وبنوده بشكل موضوعي بعيدا عن التعصب للطرح الكولونيالي، إن دسترة اللغة الامازيغية اليوم هو اعتراف بخصوصيات المكون الامازيغي وثقافاته، وهو مناسبة لاعادة قراءة هذا الظهير باعين نقدية وموضوعية.

إلى كون المؤسسة جاءت في ظرفية تاريخية خاصة للتعبير عن إرادة ساكنة كانت فعلا بعيدة عن الأحكام السلطانية «الجائرة»، ففضلت أن تحل مشاكلها من خلال مكوناتها الاجتماعية (الأعيان – الشيوخ – الفقهاء...)- بعيدة عن تدخل «الأجانب»[3] المعينون بظهائر سلطانية كما هو الحال بالنسبة لقواد حاحا الذين حكموا سوس خلال فترة الحسن الاول (1894/1873) – فكانت بالفعل هذه المؤسسة تعبير عن إرادة الساكنة لا إرادة المخزن. فماهي الظروف العامة الممهدة لنشاة مؤسسة إنفلاس؟ وإلى اي حد يمكن الارتياح إلى سياقها التاريخي العام[4] الذي اجمع الكل على انه الظرفية الممهدة لنشاة هذه المؤسسة؟هل كانت هذه المؤسسة تعبر عن الطرح الاول ام الثاني[5] ؟ كيف دبرت مؤسسة إنفلاس شؤون قبيلة اداوتنان اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا؟

نحاول من خلال هذه المساهمة إماطة اللثام، عن بعض الأدوار السوسيواقتصادية والسياسية، لبعض مؤسسات التنظيم القبلي[6] للمجتمع المغربي قبل فرض الحماية، و التي ساهمت في ضبط الأمن، وتدبير القبيلة سياسيا، اجتماعيا،و اقتصاديا، فقد تعددت مؤسسات القبيلة التي سهرت على تدبير أمور سوس، في استقلالية تامة عن «سلطة المخزن»، التي لم تعرف سيطرة شاملة ودائمة على هذه المناطق، بل كانت تخضعها بشكل مؤقت وموسمي، بل أكثر من ذلك فوض لها القيام بمهام لا يقوم بها إلا القواد وإمغارن، مثل جمع الأعشار أوجبي ضرائب المكوس[7] و الترتيب[8]، أو تدبير المياه في مناطق الخصاصة.

(3) هذا في منظور الساكنة المحلية التي كانت تميل إلى تدبير شؤونها المحلية بواسطة «أطرها» المحلية.

(4) نهاية دولة السعديين.

(5) المدرسة الكولونيالية والطرح المغربي «الوطني».

(6) من بين مؤسسات الضبط الاجتماعي هناك الزوايا والقيادات القبلية وإنفلاس... كل حسب موقعه الجغرافي والسلطة التي ينفذ من خلالها احكامه.

(7) بعد انهزام المغرب في حرب تطوان أمام الاسبان (1860/1859) فرضت هذه الأخيرة على المغرب شروطا للخروج من تطوان، وكان من بينها إلزام المغرب بدفع ذعيرة مالية افرغت خزينة الدولة (50 مليون ريال مغربي). وبما أن المغرب كان في أمس الحاجة إلى مدا خيل قارة لأداء هذه الضريبة، فإن المخزن فوت حق جباية المكوس إلى مجموعة من المؤسسات (القواد – الشرفاء – مؤسسات إنفلاس) مقابل دفعهم لمقدار مالي مسبق. انظر بخصوص هذه النقطة،عياش جرمان، الأزمة المالية لحرب تطوان ضمن كتاب دراسات في تاريخ المغرب.

(8) فُرضت ضريبة الترتيب على جميع فئات المجتمع المغربي (الخاصة: القواد-القضاة-شيوخ الزوايا- العلماء –الشرفاء... العامة: عموم المغاربة من ساكنة بسيطة وفلاحين صغار...) وذلك خلال فترة الحسن الأول (1873- 1894) والحاجب اباحماد 1894-1900) والمولى عبد العزيز (1906/1900) وكانت سببا في توثر العلاقة بين الحاكم والرعية لأنها مجانبة للشرع الاسلامي وتمس بالامتيازات الكلاسيكية للخاصة التي اقرتها ظهائر التوقير والاحترام منذ العهد السعدي.

مع العلم أن المخزن وضع شروطا لتقلد هذه المهام[9]، من بينها شرطين أساسين :

أ- **أولهما الانتماء إلى مؤسسة دينية** -كزاوية موالية للمخزن[10]، أو إلى مؤسستي الفقهاء و الشرفاء[11].

ب- **وثانيهما لا يقل أهمية عن الأول**، وهو الاتسام بالوجاهة داخل القبيلة.

وفي حالة غياب هذين العنصرين يكون المخزن مضطرا لتمثيله في الهوامش بواسطة قائد مخزني معين بظهير شريف[12].

في ظل هذه الظروف يمكن أن نقدم لهذا الموضوع بمجموعة من التساؤلات، من قبيل:

1 - ماذا عن التنظيم الاجتماعي في سوس التي قال عنها الناصري:» لم ينكحها المخزن مدة من السنين تنيف على عدد الستين»[13]؟

2 - وماذا عن مؤسسات التنظيم والضبط الاجتماعي في قبيلة إداوتنان التي تقع في منطقة منيعة ومحصنة جبليا بين سوس وحاحا؟

3 - و كيف كانت تدبر شؤونها العامة بعيدة عن أي سلطة مخزنية، على الأقل إلى حدود فترة المولى الحسن الأول (1894/1873)؟

4 - وما هي أصول مؤسسة نفلاس؟

5 - ومتى ظهرت في المغرب العميق؟ ومن أضفى عليها الشرعية؟ وماهي مبرراتهم في ذلك؟

(9) لايمكن تعميم هذه القاعدة في المجتمع السوسي، فحضور المخزن كان قويا في المناطق الخاضعة لنفوذ حلف تحكات، وهو شبه مغيب في المناطق التابعة لنفوذ حلف تاكوزولت الذي يديره شريف دار ايليغ.

(10) مثال عن مخزنة الزاوية، فقد سمح السلطان المولى الحسن الأول(1894/1873) لزاوية تمكديشت الناصرية بجمع الأعشار و مكنها من أخذ نصيب من المداخيل.

(11) منذ الفترة المرينية أعيد إحياء الشرف وتم إحصاء الشرفاء، وأصبحت هذه الفئة من خواص المجتمع المغربي تلعب دورا مهما إلى جانب المؤسسات المجتمعية في تدبير أمور البادية، والحاضرة المغربيتين. وإضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة في البلاد.

(12) خاصة في المناطق التي لايقع فيها اقبال على شخصية مختارة من أبناء القبيلة لاقتراحه كقائد على أنظار الحضرة السلطانية.

(13) ابو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا بأخبار دول المغرب الأقصى، ج9، مطبعة دار الكتاب 1954-1956، ص، 176.

وقصد أخذ تصور شامل وعميق حول هذه القضايا التاريخية الشائكة، تقترح الدراسة المحاور التالية:

أولا :تقعيد مؤسسة إنفلاس[14] في الشرع وتأصيلها في التاريخ :

أورد محمد العثماني في مؤلفه «الواح جزولة»[15] أن أحد الباحثين عرف نظام الحكم الجماعي بكونه: « يمثل مركز الأعصاب فيها، إن قام على أسس سليمة، اتسقت حركة الجماعة، وسادها الأمن والسلام والرخاء، واطردت حركتها في الإتجاه السليم، أما إن اختل هذا النظام وتولى أمر الناس أراذلهم، اضطربت حركة الجماعة وتنافرت، وعمتها المظالم من كل جانب» [16]، في هذا السياق نتساءل: هل كانت مؤسسة إنفلاس تحترم هذه القواعد؟

تستمد مؤسسة إنفلاس مشروعيتها الدينية، من مجموعة من الفتاوى، كما تنفي بعضها هذه المشروعية لدواعي سياسية غالبة ما تتعلق بضرورة التوافق مع سياسة المخزن، وعدم خروج العلماء والقضاة عن طاعته، من خلال تطبيق هذه السياسة، ومن مضامين هذه الفتاوى المؤيدة أو الرافضة للإجراءات التدبيرية التي تنفذها مؤسسة إنفلاس ماتوحي اليه النصوص المقعدة لمهام إنفلاس : «إن جماعة المسلمين تقوم مقام السلطان، ثم إن كان فعلهم سدادا لزم الكبار والصغار، وكذلك إن لم يكن سدادا، ولم يكن لهم مندوحة منه».[17] و «جماعة العدول في البلاد النائية عن السلطان، وحيث

(14) إنفلاس مفرده أنفلوس، وهي نفس الكلمة التي ينطقها (التوارك) وتعني الإنسان الثقة، أنظر:
علي صدقي أزايكو، نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات 2004، رقم1، ص129. ويعبر عن العضوية في هذه المؤسسة، باسم تانفلوست. أما الفقهاء ومن خلال نوازلهم فيطلقون عليه إنفاليس، وهو كناية على كل من تقلد مهمة النيابة الجماعية. وتتردد في الألواح بجنوب المغرب بأسماء أخرى مرادفة له،)كالمقدمون – المزواريين- الشيوخ- النقباء- العمال – الرؤساء- الضمان- العرفاء –النظار أو إمزران- الجماعة- أيت الربعين). انظر:
عمر افا، تاريخ المغرب المعاصر : دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 34،الهامش 31، ص .ص، 147-148.

(15) امحمد العثماني، الواح جزولة والتشريع الاسلامي : دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الاسلامي، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية 1425 /2004.

(16) ابو المعاطي حافظ ابو الفتح، «حول نظام الحكم في الإسلام»، ضمن مجلة الدعوة، ع8، السنة 26 أوائل يناير1977، ص16. نقلا عن امحمد العثماني، مرجع سابق، ص83.

(17) ابو سليمان داود بن محمد التملي، أجوبة سليمان داود، مخطوطة، مجموعة بخزانة الثانوية التاهيلية محمد الخامس، تارودانت، رقم : 63.

يتعذر الانتهاء إلى السلطان، تقوم مقامه في كل حكم، حتى في الحدود والقصاص».[18] و «الجماعة تفعل وتنزل منزلة السلطان، في مثل بلاد صاحب السؤال، وليس الخبر كالعيان».[19] و «البلد الذي يتعذر فيه الوصول إلى القاضي أو يمكن الوصول إليه لكنه جائر و لا يقيم الحدود، جماعة العدول تقوم مقامه في كل مسألة، وفي كل حكم حتى الحدود والقصاص».[20] و«الجماعة إن قدمت رجلا يحكم بينهم في النوازل والإرث والأحوال الشخصية بلا ولاية مكان السلطان، نفذت أحكامه في الجميع إن كان من أهل العلم والدين».[21] «واعلم أن الموضع الذي لا سلطان فيه، أو لا يلحقه حكم السلطان، إذا اجتمعت جماعة المسلمين فيه على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، إذ لا يجوز البقاء فوضى للأحاديث الكثيرة...».[22] «إن الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمان، فهي ضلال مبين،لأن أحكام الشرع التي جاء بها مولانا محمد صلى الله عليه وسلم، فبينها وبين حكم السارق، وبين حكم المحارب، وبين حكم الغاصب، وبين حكم المتعدي، وبين حكم الزاني، فلم يمت صلى الله عليه وسلم حتى بين للناس ما نزل الله، ولو علم دينا أفضل من هذا الدين، لأتى به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وشرعه لأمته،...فترك الأحكام الشرعية، واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي كفر صراح، فيجب على من مكنه الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة ويردع إلى الشرع ولو بقتلهم».[23] «واعلم أن فعل أولئك فيه تفصيل، وذلك أن منه ما هو جائز زمنه ما هو غير جائز، فالأول اتفاقهم على عريف يصدرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على أيدي المفسدين واللصصة وقطاع السبل والسراق...لكن يجب عليهم إذا قاموا بهذا الوظيف الديني أن يتعلموا

(18) ابو سالم ابراهيم بن هلال بن علي السجلماسي المتوفى سنة (903هـ)، انظر ترجمته في مناقب الحضيكي ونيل الابتهاج بتطريج الديباج.

(19) ابو مهدي عيسى بن عبد الرحمان بن عيسى الرجراجي السكتاني وهو قاضي الجماعة بمراكش وتارودانت، توفي عام 1062هـ والنص المقتبس جواب عن سؤال الثائر ابي زكرياء يحي الحاحي.

(20) محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن الدليمي، القولة مقتطفة من مخطوط بالخزانة الملكية تحت رقم 6885 والخزانة الوطنية تحت رقم 1057.

(21) ابا الحسن علي بن أحمد اللحياني التامانارتي الجزولي السوسي،المتوفى عام 1080 هـ (مؤلفه الذي يحمل عنوان «اجوبة» سيدي ابراهيم بن هلال السجلماسي.)

(22) جواب احمد بابا التنبكتي.

(23) جواب القاضي محمد بن عمر الهشتوكي على سؤال الشيخ ابو يحي الحاحي، انظر، ابي زيد عبد الرحمان التامنارتي، الفوائد الجمة في سناد علوم الامة، تحقيق اليزيد الراضي،الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية،2007.

ما يتوقف عليه ذلك، ويسألوا أهل العلم، لأن للتغيير شروط وأسباب وموانع، فمن لم يعلم ذلك واتى الأمر على عامية، فهو عاص أقدم على ما لم يعد حكم الله فيه...».[24]»

فهذا السؤال يتوقف في ابتدائه على مسوغات ومراعاة المصالح للصلاح، والإصلاح وسد الذرائع الذي هو أصل مذهب مالك رضي الله عنه، ومع ذلك لا تنتظم مصلحة الدين إلا بإمام مطاع أو وال متبع. فلما كانت هذه الشرذمة الباغية خرجت عن حكم إمامانا نصره الله، ولم يتمكن حكم الشرع فيهم، لصعوبة جبالهم وعدم انقيادهم وتخلفهم وطبعهم على ما حمله عليهم الشيطان، وجبلت عليه نفوسهم من نزعاته، حتى اعتقدوا أن ما يأتونه ويقع منهم من النهب وقطع الطريق وسفك الدماء وكشف المحارم، جائز يسوغ لهم ذلك، واتفاق هذه على إقامة النفاليس ليس بسائغ بل واجب... وأفعالهم فيهم جائز سائغ لا يحل لأحد أن يعارضه بما يخالفه، ويجب على كل من كان قربهم إعانتهم...»[25]

هذه فتاوى[26] أو أجوبة عن أسئلة ونوازل فقهية تفضل بها علماء وفقهاء سوسيين ذاع سيطهم بالجنوب المغربي، شرعوا فيها ادوار وأحكام أعيان مؤسسة إنفلاس [27] وطالبوا الساكنة الالتزام بأحكامها في حالة شغور المخزن، أو عندما يتجاوز (السلطان والقائد والجابي والقاضي...) حدود الله[28]، ومنهم من اعتبرها خارجة عن سياق الشرع الاسلامي[29] في ظل وجود شرع وسلطة سياسية يمثلها السلطان. ومنهم من اعتدل في أجوبته، فوفق بين سد الذرائع التي هي مطلب من مطالب المصلحة الوقتية، والمطالب الاجتماعية التي

(24) جواب عيسى بن عبد الرحمان السكتاني(ت 1062ه). الأجوبة الفقهية، اعتناء أحمد بن علي الدمياطي، ط 1، دار ابن حزم، 1432ه ـ 2011م.

(25) جواب الفقيه والقاضي ابراهيم بن يونس.

(26) اوردها امحمد العثماني في التشريع الإسلامي وألواح جزولة.

(27) يتولون الفصل في المنازعات والجنايات المدنية والجنحية، وكل الجرائم المقترفة في الأسواق، كالغش في المكاييل والموازين. كما يفصلون بواسطة «قانون» تشرعه الجماعة وتصادق عليه بالإجماع (المجلة المغربية للقوانين والمذاهب والأحكام الأهلية، ع 7-6، ص12، نقلا عن امحمد العثماني، مرجع سابق، ص87.) يسمى لوحا وهو سجل لأهم المخالفات والعقوبات، فتكون مهام هؤلاء الأعيان تطبيقه بحزم حيث تكون الأحكام الصادرة غير قابلة للإستئناف. هؤلاء مكلفون كذلك بتطبيق أحكام الفقهاء المتخصصين في الأحوال الشخصية، وقضايا الإرث فسلطتهم تنفيذية على الجميع.

(28) خرجت العديد من القبائل عن طاعة السلطان مولاي عبد العزيز عندما فرض ضريبة الترتيب، التي ليس لها اي سند شرعي و تقوم على قاعدة عدم الاستثناء. وهي الفترة التي نعتتها الكتابة الكولونيالية بفترة «السيبة» في إشارة منهم إلى البلاد التي لم تعد تنالها الأحكام المخزنية.

(29) كما هو الحال بالنسبة للقاضي محمد بن عمر الهشتوكي.

تفرضها الأزمة في حالة شغور المخزن (مجاعة[30] – وفاة سلطان[31] – فراغ سياسي..).

إن ما يجب التأكيد عليه هنا أن لكل فتوى سياقها التاريخي ورجالاتها الذين وضعوها. فالسؤال الذي تقدم به أبو يحي الحاحي[32] (ت1035هـ/1626م)إلى فقهاء زمانه الذين ذاع سيطهم بالجنوب المغربي [33] كان له ما يبرره، إن وفاة أحمد المنصور الذهبي سنة (1603 م) انتقلت بالبلاد والعباد من الأوج والرخاء، إلى الاضمحلال السياسي والخصاصة، وقد توج ذلك بصراع الأبناء حول السلطة السياسية، فطرح أبو يحي الحاحي[34] لسؤاله حول «النفاليس» وهو متربع في زاوية أبيه بتافيلالت له ما يبرره، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعارضة السياسية التي كان يكنها لأواخر السعديين، وقد ذهب الأستاذ علي صدقي ازايكو[35] إلى أن الحاحي أراد بسؤاله هذا، لفت انتباه عامة الناس إلى خطورة الفراغ السياسي الذي أصبح عليه مجتمع الجنوب المغربي[36]، والذي اصبح يهدد أمن واستقرار الساكنة، خاصة جبل درن وأقصى غرب الأطلس الكبير، وهذا المجال المنيع والمحصن هو الذي تقع فيه قبيلة إداوتنان، التي استقر بها متصوف جابه الايبيريين ويتعلق الأمر، بسيدي بن ابراهيم علي نتغامين (ت989هـ/1581)، مما ساهم في بروز مؤسسات سياسية تعوض شغور المخزن تكون مهامها هوضبط المجتمع وزجرها للمخالفين، وهي جماعة إنفلاس والتي وافق عموم الناس هناك على أنها تقوم مقام السلطان والقاضي.

(30) كالطاعون الكبير او الجارف الذي ازهق ارواح نصف المغاربة (1798م/1801م).

(31) خلفت وفاة السلطان المولى اسماعيل سنة (1727 م)ازمة سياسية غاب خلالها الامن في المجتمع، لمدة تزيد عن 30سنة،كما ان وفاة الحسن الأول هو الاخر سنة(1894 م) انتقلت بالبلاد والعباد الى مرحلة يصعب فيها ضبط القبائل وساكنتها.

(32) نور الدين صادق، حركة الشيخ يحيى الحاحي وقيام إمارة تارودانت، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، الطبعة الاولى، 2010.

(33) أجاب عن السؤال أربع فقهاء هم :
أحمد بابا التنبكتي (ت1032/1626م)
عبد الواحد بن أحمد الركراكي (ت820 هـ)وقد عاصر ابو يحي الحاحي.
محمد بن عمر الهشتوكي (ت 1098هـ/1686م)
ابراهيم بن يونس.
عيسى بن عبد الرحمان الركراكي السكتاني (ت1062هـ/1651م).

(34) طرح الثائر ابو يحي الحاحي على فقهاء زمانه سؤاله حول مشروعية «النفاليس» من عدميتها وذلك خلال أوائل القرن السابع عشر الميلادي (ق11هـ).

(35) علي صدقي ازايكو، تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة، مركز طارق بن زياد، الطبعة الأولى، 2002. ص، 202.

(36) قدم ابويحي الحاجي نفسه كبديل للحكام السعديين المتأخرين.

ثانيا : الفتوى[37] والنازلة[38] في سياقهما التاريخي:

لعبت الفتوى دورا مهما في تنظيم الحياة الاجتماعية للبادية المغربية، خاصة البوادي التي تقع في مناطق منيعة وبعيدة عن سلطة المخزن ومحصنة عن جوره[39]، وفي نفس الوقت، فهي إجراء يدرب الفقهاء والقضاة على خوض غمار السجال الفكري، من أجل التقرب من مؤسسة السلطان، أو التقرب من شريحة عريضة من ساكنة المجتمع المناهضة لطاعة السلطان، الذي يكلف الجابي والقائد بنهب القبيلة الثائرة. ومن خلال تتبع الفتاوى التي حررت حول «إنفلاس»، يتضح أن أغلبها جاء مكيفا مع الواقع المعاش، ويلاحظ أن معظم العلماء استعمل كليات العلوم، وكيفوها مع متطلبات جزئيات الواقع الذي يظهر أنه عسير على الناس[40]. ونظرا لكون التبحر في علوم الفقه والأصول المرتبطة بها هو من سيحدد كفاءة هؤلاء من عدمها للأخذ بفتواه أو ردها، فقد اعتمد القضاة والفقهاء أمهات كتب الفقه المالكية[41]، ومصادر الفتاوى كالمعيار للونشريسي (ت914هـ)[42]. وجذير بالذكر أن هذه الفتوى تثير قضايا تاريخية -كانت حكرا على تخصصات علمية بعينها - من قبيل، المركز وعلاقته بالهامش، كما أن معظم هؤلاء اعتمد في إفتائه على ما كتبه الونشريسي[43] وابي سحنون[44] والقاضي

(37) تعود خطة المفتي بالمغرب إلى العهد السعدي وتعود جذورها الاولى الى الأتراك، وقد تقلد منصب الفتوى وهو المنصب الذي كان محصورا على اشخاص بعينهم بفاس في عهد محمد الشيخ، كما هو الحال بالنسبة للمفتي محمد بن عبد الرحمن بن جلال المغراوي التلمساني نزيل فاس، كما تقلدها بمراكش أيام عبد الله الغالب محمد بن شقرون بن هبة الله الوجديدي التلمساني وكان يعتبر من أسمى الوظائف لا يرخص فيه إلا لذوي المروءة والدين ومن «طرا عليه أو ظهر منه ما يخالف ذلك يعزل ويضرب على يده وربما عوقب عوقب ونكل به».انظر، مجلة دعوة الحق،القضاء المغربي وخواصه، ع224، السنة، 1982.

(38) هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقا للفقه الإسلامي.

(39) سوس الاقصى والريف والاطلس المتوسط.

(40) ابو العباس أحمد بن يحي الونشريسي، المعيارالمعرب والجامع المغرب عن فتاوي اهل افريقية والاندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء باشراف الدكتور محمد حجي، منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، 1981 ج10، ص 79-80.

(41) الشرح الكبير للشيخ الدردير- رسالة القيرواني-التاج والإكليل لمختصر خليل- شرح مختصر خليل للخرشي-الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني -حاشية الدسوقي على الشرح الكبير-المدونة-الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية ـ للقروى نظم الأخضري للشنقيطي.

(42) عمر بنميرة، مرجع سابق.

(43) أبو العباس الونشريسي(834هـ-914هـ/1430م-1508م) هو العلامة المشارك، الفقيه المحصِّل، **المصنِّف** الأبرع، حامل لواء المذهب المالكي في عصره، **أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي**، التلمساني المنشأ والأصل، الفاسي المنزل والمدفن.

(44) هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (**القيروان، 160هـ -240 هـ/776م-854م**) من أشهر فقهاء المالكية بالمغرب الكبير .ولد بمدينة القيروان سنة وتتلمذ لأكبر علمائها.

عياض[45]، وهذا يعكس أن تطور مصادر الإفتاء كان موازيا لتطور البادية المغربية،[46] مما يعني أنها لم تكن بمعزل عن القضايا المثارة في الحاضرة حيث يوجد السلطان. وبالتالي يمكن الحديث عما سماه «جاك بيرك» (Berque(J بمغربة الفقه المالكي،[47] كانت الفتوى إذن، تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات البادية وتقاليدها وعاداتها، فالمفتي تأثر الى حد ما بهذه الخصوصيات، و الفتاوى المستشهد بها أعلاه، تتخللها عبارات من قبيل (العادة والعرف وجرى العمل وما هو معمول به...) كما أن المفتي كان لابد له من تطويع النص الشرعي مع متطلبات القبيلة المترسخة في ذهنية[48] الساكنة، وبالتالي فمؤسسة إنفلاس ستعتمد الفتاوى كنصوص أو «مستندات» قانونية[49] لا يعذر أحد بجهله لمتنها.إذ النازلة هي الاطار القانوني الذي يشتغل من خلاله إنفلاس، اما الفتوى فهي الطابع الشرعي الذي يشرع أحكامهم ويجعلها محطة رضى وقبول الناس. إذن مؤسسة إنفلاس كانت تعمل وفق ضوابط «قانونية» فهي جهاز تنفيذي لا اكثر.

ثالثا : اداوتنان[50] القبلية المنيعة والمحصنة من «جور» المخزن : او كرونولوجيا القبيلة والمخزن:

تنتمي قبيلة إداوتنان إلى مجال جغرافي منيع، يقع بين بسيط سوس و هضبة حاحة، و هي وعرة التضاريس، وقد عرفت قبيلة اداوتنان صراعا مريرا مع المخزن طبعه المد والجزر، فأول من حاول اخضاع القبيلة هو»الطالب صالح بن محمد بن بيهي»[51]

(45) أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض السبتي اليحصبي(476هـ 544 هـ /1038م/1149م)، العلامة المحدث والفقية المؤرخ الذي كان أعرف الناس بعلوم عصره قاض مالكي.

(46) بنميرة عمر، مرجع سابق، ص،21 ومابعدها.

(47) Berque (J), Les Nawazil el-muzara'à du Mi'yar Al wazzani, études et traduction, Ed.Flix Moncho , Rabat,1940, p,21.

(48) محمد المختار السوسي،خلال جزولة، الجزء الرابع، المطبعة المهدية، تطوان، ص.89

(49) Charany (J.P), *La vie musulmane en Algérie d'après jurisprudence de la premier moitié du XXe siècle*. Pris «une méthode de sociologie juridique annales ES-C n 3et 5,1965.

نقلا عن عمر بنميرة، مرجع سابق، الهامش 17،ص، 51.

(50) تقع قبائل اداوتنان في الجزء الغربي من سلسلة الأطلس الكبير،وهي امتداد لأقدم المجموعات القبيلية بالمغرب، ويتعلق الأمر بمصمودة. تتكون هذه المجموعة القبلية من ثلاث فروع قبيلة رئيسية وهي: أيت تنكرت ـ أيت واعزوون ـ افسفاسن، حيث يغلب على تضاريسها الطابع الهضبي الذي يشكل امتداد لسلسلة جبال الأطلس الكبير الغربي. راجع محند ايت الحاج، مادة اداوتنان، معلمة المغرب، الجزء الأول، ص223.

(51) اعتقله السلطان سيدي محمد بن عبد الله وانتحر داخل السجن عام (1169هـ/1755 م)، ونرى بأن رواية السوسي حول اعتقال هذا القائد على يد السلطان السالف الذكر في حاجة إلى مراجعة لأن الفترة الممتدة مابين (1727مو1757م) هي فترة فراغ سياسي لم يحكم خلالها السلطان المذكور.

وهناك رواية تذهب الى حد القول ان هذا الثائر مجاطي الاصل[52]، فقد كان أبوه «محمد بن بيهي» قائدا على كل بلاد حاحا[53]، مما ساعده على شق العصا فجابه المحزن العلوي زمن سيدي محمد بن عبد الله (1757م/1790) واستولى على أكادير الذي اتخذه جبهة لمواجهة الحركات المخزنية، لكن حكمة الجهاز المخزني ودهاء السلطان، تمكنا من الايقاع به بعد «التخابر» مع بعض التانانيين[54]. وقد ظهر في الساحة قائد اخر خلال نفس الفترة يتعلق الامر «بأحمد اهدار» الذي عين قائدا على اداوتنان بوساطة القائد عبد الملك بن بيهي، [55] ونشير إلى أن المختار السوسي وقع في الخلط بين فترة المولى سليمان(1792م و1822 م) وفترة سيدي محمد بن عبد الله.

(1757م و1790م) حيث أورد رواية مستقاة من أفواه التانانيين، و كتاب تاريخ الصويرة[56]، تفيد أن محمد أهدار عين في عهد المولى سليمان[57] والصواب أنه عين في فترة سلفه سيدي محمد بن عبد الله، إذا علمنا أن «محمد أهدار» امتد عمره إلى غاية (1781م). والجدير بالذكر أن التانانيين قتلوا القائد «أحمد أهدار»[58] الذي اعتبروه دخيلا على القبيلة، وفي مرحلة متقدمة سيحاول عبد الله بن أحمد أهدار، رد الثأر لوالده، فقد أحاط القبيلة من جميع الجهات، إلا أنه انهزم في آخر اللحظات[59]. أما فيما يخص الحركات السلطانية المتجهة صوب القبيلة، فالرواية الشفوية والمصادر المحلية لم تسجل إلا حركة واحدة[60] هي تلك التي نظمها السلطان المولى الحسن الأول

(52) السوسي محمد المختار، نفس المرحع السابق، ص 85.

(53) نفسه.

(54) نفسه.

(55) محمد المختار السوسي، المرجع السابق، ص، 86.

(56) محمد بن سعيد الصديقي، اياقظ السريرة بتاريخ الصويرة.

(57) محمد المختار السوسي، نفس المرجع، ص، 86.

(58) تقييد محمد التامكرتي الجزولي،نقلا عن المختار السوسي، نفس المرجع، ص، 86.

(59) نفسه. انظر ترجمة سعيد التاناني في كتاب المعسول،ج15،لنفس المؤلف.

(60) نظم المولى الحسن الاول حركتة إلى قبيلة اداوتنان في(17شوال1303هـ/19يوليوز1886م) وهو التاريخ الذي يتزامن مع الحركة الحسنية الثانية إلى سوس، بغرض إشرافه على إعادة التمثيل المخزني بسوس وأحوازها. ويروى أن «التانانيون» حاصروا الحسن الأول- الذي كان مُساندا بفرق عسكرية، من حاحا وهوارة ومجموعة من قواد النواحي – بدوار «ألما»وهو ما اضطر السلطان إلى سلك طريق آخر يؤدي إلى القبيلة عبر عبر امسكروض وتاماعيت، ويعتبر المختار السوسي الوحيد الذي انفرد بهذه الرواية التي رجحت كفة انتصار الحسن الأول على التانانيين، حيث وصل به المقام إلى أعلى مرتفعات القبيلة وهي «تيقي» ويشير السوسي أن هذا التقدم اضطر الساكنة إلى الاستسلام وتقديم الهدايا إلى السلطان الذي قبلها بالرفض واصفا الساكنة «بالجياع».
أنظر بخصوص هذه النقطة، السوسي محمد المختار، ايليغ قديما وحديثا،هياه للطبع وعلق عليه،محمد بن

(1873م- 1894م) والتي توجت بتعينه للقائد «بوعشرة»[61] الذي لقي حتفه هو الآخر بعيد مغادرة السلطان للقبيلة، وهو مايعني أن القبيلة لم تخضع قط لقائد مخزني[62]. فمنذ أن حل بها الولي الصالح سيدي إبراهيم بن علي التيغانمي (ت.989هـ/1581م) خلال الفترة الوطاسية، والتانانيون يعتبرون بركته مناعة ضد أي تدخل مخزني، فالقبيلة مصونة من المخزن ببركة هذا الولي الصالح يقول أحد التانانيين[63] : «لقد دخلت القبيلة في مجال البيعة ولم تكن مطيعة للمخزن».[64] وقد ساعدها في ذلك موقعها الجغرافي، الذي أبعدها عن تنفيذ قرارات المخزن المطبقة على سوس الأدنى، فقد دبرت شؤونها بنفسها من خلال مؤسسة كثر اللغط عنها هي إنفلاس التي كانت تقوم مقام المخزن لكن في إطار مجال البيعة لا مجال الطاعة[65].

عبد الله الروداني،مطبوعات القصر الملكي،الطبعة الرابعة، الهامش 589،ص، 294 .وانظر كذلك، محمد المختار السوسي، خلال جزولة، ج4، ص، 88-89.

أما الرواية الشفوية التي استقيناها من أفواه رجالات القبيلة، الذين عاصر أجدادهم هذا الحدث فترجح كفة التانانيين على كفة الحسن الأول،حيث حققوا «أدوارا بطولية ضد المخزن الجائر» يقول أحدهم. ويذهب البعض من أبناء القبيلة أن أجدادهم استخدموا قوة المياه المتدفقة، ولسعات النحل كسلاح لعرقلة مسار الحركة الحسنية والدفاع عن القبيلة. وما يثبت صحة الرواية ان السلطان غادر القبيلة بدون سبق اعلام أهلها وهو مايدل على أنه كان أكثر حيطة وحذر من أبناء القبيلة الذين يصعب اخضاعهم.

(61) تشير الرواية الشفوية، إلى أن السلطان الحسن الأول كان أكثر حذرا من التانانيين، حيث غادر المكان بدون سابق اشعار كما انه لم يترك للقائد قوة عسكرية تدعمه، وتشد ازره ضدهم. وهي نفس الرواية التي سبق للسوسي ان اشار اليها في كتابه خلال جزولة.

(62) هذا لايعني أن القبيلة كانت «سائبة»، فقد انتظمت تحت قيادة شيوخ القبائل الذين توفرت لديهم كل شروط الرئاسة والزعامة ومنهم : الحاج الحسن بوناكة على «تانكرت»، والشيخ انظام على «أنكريم»، وأحمد اشوابيت على «ايت واعزون» والشيخ سعيد بن الطالب على «اوركا» والشيخ الاشقر على «امي إيميكي»، والشيخ أحمد بن علي على «الما» بإفسفاسن.انظر :

محند ايت الحاج، ملامح الحياة الثقافية بحاحة وإداوتنان خلال القرن التاسع عشر،ضمن أعمال الدورة الاولى : الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع،من18 إلى 31 غشت1980،جمعية الجامعة الصيفية باكادير. ص 96-97.

(63) السوسي محمد المختار، خلال جزولة...،ص89.

(64) حُدد مجال الطاعة في القبائل التي تدفع الضرائب للجباة المكلفين من طرف المخزن، أما مجال البيعة فهو الذي تبايع ساكنته عامة وخاصة السلطان الحاكم دون أن تدخل تحت طاعته، لقد اثبت الجهاز المخزني العلوي «عجزه» إخضاع القبائل السوسية للمركز خلال الفترة الموسومة في المصادر التاريخية «بالسيبة»، فقبول التانانيين بالقائد كان يقتضي شروط اتسامه بالوحاهة والتدين وانتمائه لابناء القبيلة حتى يضمن مصالح الفئات الاجتماعية من عامة وخاصة، مما يعني ان التانانيين لم يرفضوا المخزن كجهاز، وانما رفضوا طريقة انتقائه للقياد وفرضهم عليهم، فهم كانوا ميالين لابناء القبيلة اكثر من الاجانب (الحاحيين).

(65) مجال الطاعة، مجال تقوم ساكنته ومؤسساته وزواياه وخاصته وعامته، بطاعة المخزن من خلال بيعته وأداء الضرائب. أما مجال البيعة فهو مجال يقوم على بيعة السلطان دون أن تلزمه قراراته (أداء الضرائب)، مما جعله في حالة عصيان في المنظور المخزني.

وباستثناء كتاب البربر والمخزن[66] لروبير منطاني (Robet Montagne) ومقالة له[67] والنتف التي جاءت متناثرة في مؤلفات المختار السوسي[68]، فإن الحديث عن تاريخ إداوتنان يبقى أمرا صعبا، في ظل الندرة التي تميز المصادر[69]. وعلى حدود علمنا فإن الجامعات المغربية فارغة من مادة علمية اكاديمية حول قبيلة إداوتنان[70]، فباستثناء مخطوطة «احمد الكاشطي» الموسومة ب «البلدة التنانية ذات المواهب الربانية»[71] فإن المادة المصدرية راكدة في الأرشيف الدبلوماسي التابع للخارجية الفرنسية، حيث وقفت على العديد من الوثائق[72] بإمكانها أن تحل الغاز المؤسسة الاجتماعية التي نحن بصدد دراستها[73] ومن تم إعادة كتابة التاريخ التناني، لكن شريطة مقارعة هذه الوثائق بنظيرتها المحلية التي تتكتم عنها الاسر هناك. وما يزيد من تعقيد مهمة البحث حول هذه القبيلة الحصار الذي يفرضه ورثة الوثائق التي خلفتها الأسر التي تولت القيادة والمشيخة في هذه القبيلة[74].

(66) (Montagne R) , Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires groupe cheluh, éd. Alcan Paris 1930.

(67) Montagne (R) , « *Organisation sociale et politique des tribus barberes indépondance : Les Ida Ou tanan, Haut Atlas occidental*»,Revue des Etudes Islamiques,cahier II ,annee1927.pp.223-247.

(68)راجع ترجمة سيدي سعيد التناني في المعسول ومن افواه الرجال وخلال جزولة والالغيات وكتاب ايليغ قديما وحديثا.

(69) جميع الاسر التنانية بمن فيها اسرة بوناكة «بتاركاانجعاف» وعائلة انظام «باقصري» واتبير «بتسكجي» تتوفر على وثائق محلية،وقد ذكرت هذه العائلات باللمز وبشكل صريح في وثائق الارشيف الدبلوماسي التابع للخارجية الفرنسية ونتوفر على العديد منها.

(70) مادة اداوتنان في المعلمة كما قدم لها الاستاد محند ايت الحاج، لاتشفي غليل الباحث وهي عصارة ماقدمه السوسي في خلال جزولة واليغ قديما وحديثا بالاضافة إلى شذرات من كتاب البربر والمخزن لروبير مونطان.

(71) يعتبر أحمد الكاشطي احد اعمدة المدرسة العتيقة «بألما» ومقدم الطريقة التجانية بها لعب ادوارا طلائعية خلال الفترة الاستعمارية كما يرحع له الفضل في نشر الطريقة هناك وتلقين اورادها. وقد الف مخطوطة «البلدة التنانية ذات المواهب الربانية» التي تعد وثيقة تاريخية شاهدة على مرور علماء كثر بالمنطقة.

(72) قمت بزيارة علمية لمركز الارشيف الدبلوماسي بنانط CADN التابع لوزارة الخارجية الفرنسية، خلال الفترة الممتدة مابين 12 و28 ابريل 2012، ووقفت على عدة محافظ من الذخيرة الوثائقية التي تؤرخ لسوس خلال فترة الحماية (1912-1957)هذا بالاضافة إلى ان المركز يحتوي على وثائق ومراسلات اخوانية مغربية محلية اصلية. وفيما يخص قبيلة اداوتنان فإن مركز الارشيف الدبدلوماسي يضم محفظتين تهمان تاريخ اداوتنان والبدايات الاولى لاخضاع القبيلة، وكل مايتعلق بمونوغرافيتها، وتقاليدها وعاداتها والتقارير التي حررها الضباط الذين حكموا القبيلة، وهذه المحافظ في حوزتنا على شكل صور شمسية.

(73) كانت اداوتنان خلال الفترة الاستعمارية خاضعة لرئيس ناحية مراكش ويستفاد من خلال التقارير الاستخبارتية التي تحتفظ بها وزارة الخارجية الفرنسية من كون المنطقة لم يتم اخضاعها إلا بعد اخذ ورد انتهى بمهادنة الأعيان من جهة واعتماد الطيران الحربي من جهة اخرى.(وثائق الأرشيف الدبلوماسي بنانط- فرنسا – دائرة مراكش واحوازها.)

(74) خاصة اسرة بوناكة واشاو.

إن الادوار البطولية والتاريخية لهذه القبيلة يمكن استقراؤها من خلال تصدي رجالاتها للغزو البرتغالي، فمحمد بن سليمان الجزولي[75] صاحب كتاب «دلائل الخيرات» أرشد ووعظ التنانيين بمخاطر الغزو الايبيري الذي تعرضت له المنطقة خلال القرن الخامس عشر الميلادي، ونظرا لقربها من ميناء اكادير، فقد لعب التنانيون دورا بطوليا في رفع راية السعديين الذين أطاحوا بآخر قيادات الايبيريين المرابطة برأس «كير» خلال القرن السادس عشر[76]. و خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر عرفت القبيلة حضور القائد عبد الله ابيهي[77] الذي ظل حريصا على تأديب القبيلة الخارجة عن طاعة المخزن، فقد ألحق بها دمارا ماديا ومعنويا[78] لما كان خليفة بالحاضرة السوسية تارودانت.

رابعا: قبيلة اداوتنان في الأرشيف الدبلوماسي الفرنسي :

تكشف وثائق المركز الدبلوماسي «بنانت» أن قبيلة إداوتنان كانت حاضرة خلال مرحلة التهدئة التي أعلن عليها الماريشال ليوطي[79]، فمباشرة بعد توقيع عقد الحماية بتاريخ ثلاثين مارس1912، أعلنت القبيلة عصيانها للمستعمر والأجهزة المخزنية العتيقة التي أبقى عليها الاستعمار، كما ساهمت أنظمتها الاجتماعية خاصة -إنفلاس أو «ايت العرف» باللهجة المحلية- من تماسك واتحاد القبيلة، فقد تصدت لأي نزاع أو فتنة يمكن أن تثيره الوضعية الحرجة التي أصبح عليها المغرب خلال العشرية التي سبقت توقيع الحماية[80] وهي الفترة الموسومة في المصادر الكولونيالية «بالسيبة» وقد أسهب روبير مونتاني في حديثه عن أهمية هذه التنظيمات في مواجهة السياسة الكولونيالية[81]، ونظرا لموقعها المحصن والمنيع فإن القادة الفرنسيون لم يجدوا بدا سوى مهادنة أعيان اداوتنان خاصة عندما فر إليها[82] اشد أعداء فرنسا و»المخزن العتيق»، يتعلق الأمر

(75) محمد بن سليمان الجزولي السّملالي الحسني (807 – 870 هـ / 1404 - 1465 م)، أبو عبد الله، عالم دين **سني** على طريقة **الأشاعرة**، وفقيه **مالكي**، **وصوفي** على طريقة **الشاذلية**. من ذرية إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن **علي بن أبي طالب**. صاحب الكتاب المشهور دلائل الخيرات في **الصلاة على النبي**.

(76) البيدق «أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين» دار المنصور، الرباط 1971م.

(77) محمد المختار السوسي، المعسول، ج : 15، ص 12.

(78) نفسه، ص12-13.

(79) أول مقيم عام بالمغرب (1925/1912).

(80) وقعت الحماية بفاس بتاريخ 30 (مارس1912)بحضور مولاي عبد الحفيظ والسفير الفرنسي لورينو Le Renulte

(81) MONTAGNE,(R). Les Berbères et le **Makhzen au Sud du Maroc**, Paris,1930.

(82) استقر بأيت عيسي وهي وهي قبيلة تشكل حدودا بين حاحا واداوتنان، استقر فيها القائد محمد أنفلوس، بعد سقوط مقر قيادته بتمسورين على يد القوات الفرنسية.

بالقائد محمد انفلوس[83] الذي عين قائدا على سوس وحاحا زمن المولى الحسن الاول (1894/1873) والمولى عبد العزيز (1906/1900) والذي خرج عن طاعة المخزن بعد هزيمة «أحمد الهيبة» في وقعة سيدي بوعثمان الشهيرة، والمؤرخة في 6شتنبر1912. كما رفضت بعض الزعامات التي عهد اليها حكم القبيلة قبل الاستعمار أي هدنة أو مفاوضات مع الاستعمار ستفضي بوقوع القبيلة تحت رحمته، وبالمقابل نعت التنانيون في المراسلات التي تحتفظ بها فرنسا بعضهم البعض ب «الكفار»[84] لأنهم خارجين عن طاعة فرنسا، مما يؤكد وجود تيارين متعارضين حول مصلحة ومستقبل القبيلة. ومن خلال الاطلاع على وثائق الأرشيف الدبلوماسي التابع لوزارة الخارجية بنانط[85] يتضح أن الخصوع التام للقبيلة تم بتاريخ 1927 [86]، بعد التخابر مع أعيان اداوتنان، و تجويع الساكنة ومنع وصول المواد الغذائية إليها وقصفها بالذخيرة الحية، كما هو الحال بالنسبة لقبائل زيان التي تزعم المقاومة فيها موحا اوحمو الزياني. وانتهى الأمر بإسناد القيادة التانانية لأسرة بوناكة التي تتكتم اليوم عن موروثها الثقافي من مراسلات وكنانيش تبادلتها مع القيادات المخزنية والزعامات الاستعمارية.

خامسا : تدبير الشأن العام والمحلي في قبيلة اداوتنان : الآليات المعتمدة:

سبقت الاشارة إلى أن قبيلة إداوتنان احتضنت عالما ومتصوفا،شكلت زاويته محجا للتبرك بكراماته واستحضار منجزاته وأدواره، وهو الرمز الذي أعطى لمؤسسة «إنفلاس» مشروعيتها وأحاطها بهالة من القدسية والاحترام، يتعلق الأمر بسيدي إبراهيم بن علي التيغانيمي[87] (ت 989هـ/1581م) الذي كانت زاويته مركزا روحيا لساكنة اداوتنان، لم تكن مصالحها تتعارض مع مؤسسة الانفلاس، لأنهما يقعان في منطقة تجعل منهما حران طليقان، كما أنهما كانا معارضان للمخزن السعدي والعلوي إلى حين وقوع المنطقة تحت رحمة الاستعمار الفرنسي في عشرينيات القرن الماضي. ومؤسسة الانفلاس ليست متوارثة

(83) مراسلة الضابط اليوتنان(Lebrun) مكتب الشؤون الاهلية، وثائق الارشيف الدبلوماسي بنانط CADAN- فرنسا.

(84) مراسلة محمد بن محمد انظام إلى باشا اكادير يصف فيها الخارجين عن طاعة فرنسا «بالكفرة» وهي موجهة لباشا اكادير وقد اعتمدنا النسخة الفرنسية المترجمة إلى الفرنسية على يد ضابط عسكري (ملازم اول).

(85) وثيقة استخباراتية مؤرخة بتاريخ14 اكتوبر1927. مركز الارشيف الدبلوماسي فرنسا.

(86) LE colonel, Cdt le territoire (A.I) Agadir15-10-1927. C.D.A.N. France.

(87) توجد زاويته بمنطقة اضمين بين اداوتنان وامسكروض، ذو نسب شريف وهو من بني عمومة القطب سيدي احماد اوموسى نزيل تازروالت. وهو تلميذ ابو عبد النعيم يحيا الحاحي.

كما فهم بعض الكولونياليين، فهي تتأسس بناء على اختيار عريف عن كل مكون من مكونات القبيلة (قرية –فخدة- بطن- فصيلة)[88] إذ يحضرون مع إنفلاس القبيلة في كل مجمع. وفي اداوتنان فإن الترشيح لمنصب العضوية يتم بطريقة «ديمقراطية» كما يذهب إلى ذلك صاحب «البربر والمخزن»[89]،ويشترط في الاعضاء الوجاهة والاستقامة والنزاهة والقدرة على تحمل المسؤولية، ومن وقع عليه الاختيار يفرض عليه «تطبيق اللوح»، فإن خرج عن «القاعدة القانونية، مصدر التشريع» يعاقب بما أمرت به الجماعة وكأنه يؤدي «يمين خطة القضاء». يتقاضى «أنفلوس» أجره من الذعائر التي يعاقب بها المخالفون. أما القضايا التي يُقاضي فيها ا فهي جنائية وتجارية «خطة الحسبة». كما انه يتولى تطبيق الأحكام القضائية التي أصدرها الفقهاء خاصة تلك التي تتعلق بالعقار وتنظيم أراضي الجماعة وتنظيم الري... وكذا هناك «نفاليس» متخصصين في «قضاء الأسرة».[90] أما مسائل الشرع فهي بعيدة كل البعد عن إنفلاس، لأنها ليست من اختصاصهم[91]. وتعد قضية الماء -وتوزيع حصصه على الدواوير وساكتنها- في المجتمع التناني من القضايا التي عالجتها ونظمتها هذه المؤسسة، ونظرا لكون قبيلة اداوتنان يعتمد اقتصادها على الماء، وكون هذا المورد محط جدل وصراع واسع[92]، أحيانا تذهب ضحيته أرواحا كثيرة، فقد سمحت كفاءة النفاليس حسن تدبير الماء، وتوزيع حصص متساوية على الفلاحين، حيث كانت المؤسسة تقترح نظاما لتوزيع الماء، وتحدد حقوق الماء والعقوبات الزجرية للمخالفين لأنظمة التوزيع. بهذا المعنى فمؤسسة إنفلاس ؛ تنظيم سياسي أكثر مما

(88) هناك اعيان ثلاث فروع قبلية هي افسفاسن وايت واعزون وتانكرت.

(89) قدم روبير منطاني ترتيبا هرميا للتركيبة الاجتماعية بإداوتنان وهي التي تشكل هرمية مؤسسة انفلاس وهي كالتالي :(المرابطين-الشيوخ المسنين- النبهاء) انظر بهذا الخصوص :

Montagne.(R), « *Organisation sociale et politique des tribus, barberes indépondance : Les Ida Ou tanan, Haut Atlas occidental*»,Revue des Etudes Islamiques,cahier II année1927.p135.

نقلا عن عمر افا،تاريخ المغرب المعاصر، مرجع سابق، ص، 148.

(90) افا عمر، مرجع سابق، ص، 149.

(91) يميز عمر افا في دراسته المحال عليها اعلاه بين «العدل الجماعي» و«العدل الشرعي» وهو تعبير في نظره عن مبدأ فصل السلط فالمسائل المدنية ينظر فيها اعيان إنفلاس في حين تسند امور العقار والاحوال الاشخصية للفقهاء. انظر عمر افا، مرجع سابق، الهاكش38، ص، 149.

(92) هناك روايات متناترة تتناقلها الساكنة المحلية وقد استقينا بعضها من الميدان تفيد ان بعض الفروع القبيلة التي تحمل اسماء فروع اخرى بالاطلس الصغير، مثل تانكرت وتيمولاي، تُفسر بالهجرات الموسمية لبعض الساكنة الافرانية واستقرارها بجبال إداوتنان بحثا عن مورد الماء، وقد تزامن ذلك مع فترات الطواعين والمسغبات التي عصفت بسوس ولعل اخطرها اوبئة القرن 16 وبداية القرن 19.

هو اجتماعي على حد تعبير روبير مونطاني(Robert Montagne) لأنه يملك السلط الثلاث[93]، وبالتالي فالمؤسسة تدافع عن حدود القبيلة وتسهر على ضمان احترام الحياة الاجتماعية. إنه نوع من التضامن والتكافل الاجتماعي بالمجتمع الجبلي. ولضبط مهامها فقد شكلت لجينات «شرطة الماء»[94] حيث يتم انتقاء أعضاء من كل فخدة للحراسة ليلا ونهارا، وتكون مهامه الصعود من الساقية حتى مفترق السواقي الرئيسية لمراقبة قنوات السقي ومنع سرقة، أو تسرب المياه وهذه المهمة يصطلح عليه باللسان المحلي بمصطلح «إمزالن»[95]. وبالقرب من ضريح سيدي ابراهيم بن علي التيغانيمي تعوض السلطة الدينية لهذا الولي الصالح ادوار إنفلاس، ونفس الشيء بالقرب من «زاوية اسقال» بتنكرت احدى قبائل اداوتنان[96]، حيث تحضر السلطة الدينية و تحصل الزاوية على حصص من أيام الجريان للأودية القريبة منها، وبالأخص خلال الموسم السنوي الذي يصادف شهر غشت من كل سنة، حيث يحج إلى زاوية سيدي ابراهيم من حاحا ومسكينة وكسيمة واداوتنان والصويرة.... فسلطة الزاوية في المجتمع القبلي تسمو على جميع السلط، فالمصلحة واحدة بين عامة وخاصة المجتمع التناني، حيث يؤمن الجميع ببركة الأولياء وكرامات المتصوفة لإبعاد الخطر عنهم وجلب المصلحة إليهم.

سادسا : مؤسسة إنفلاس بين المصلحة الجماعية والتعارض مع طاعة المخزن:

انفرد «روبير مونطاني» Robert Montagne كأول سوسيولوجي كولونيالي بالكتابة عن مؤسسة إنفلاس بقبيلة إداوتنان، حيث خصص لها دراسة جامعة ومانعة،[97] ارتقت بهذه المؤسسة إلى مستوى «أوليغارشية محلية»، لكن نتائج دراسته التي كانت تحت الطلب[98] جاءت مجانبة للصواب وبعيدة عن أهداف وغايات مؤسسة إنفلاس،

(93) عمر افا، مرجع سابق، ص148.

(94) محمد مهدان، الماء والتنظيم الإجتماعي : دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الإجتماعي للسقي بواحة تودغى، الطبعة الأولى2012.

(95) نفسه.

(96) وثائق الارشيف الدبلوماسي بنانط. فرنسا.

(97) Montagne (R) , *organisation sociale et politique des tribus berbère indépendants les Idaoutanan (haut Atlas occidental.* Revue des études islamique -1927.

(98) اشتغل روبير مونطان استاذا للسوسيولوجيا الكولونيالية – السياسية فجاءت كتابته خاصة «البربر والمخزن» لخدمة المشروع الاستعماري.

كما حددها الفقهاء[99]، ونسجل هاهنا، أن القبيلة لم تكن متسيبة كما زعم مونطان Montagne، ولاهي كانت خاضعة لسلطة واحدة[100]. والواقع وهذا رأي يمكن مناقشته ولا يمكن الجزم به، أن بعض قبائل سوس الأقصى وحاحة كانت على الأقل تنظمها سلطات مختلفة مع الأخذ بعين الاعتبار إنفلاس كأعلى هيئة سياسية بالمجتمع التناني، فهناك سلطة شيخ الزاوية والفقيه والمخزن وممثليه من قواد وشيوخ[101]. بالإضافة إلى هؤلاء سيقوم عرفاء ووجهاء «إنفلاس» مقام القاضي والسلطان في تسيير وتدبير شؤون القبيلة كي لا ينفرد الأمغار بالقرارات، فيكون حكمه قاس او غير ديمقراطي على حد تعبير روبير مونطان R.Montagne. وبعد حركة الحسن الأول الثانية (1886 م) سيعوض القائد تلك المؤسسات المخزنيــة[102].[103] كانــت مهمـة إنـفـلاس تنـاوبيـة وقـد أشـار «روبـيـر مونـطـاني» Robert Montagne إلى إنفراد قبيلة إداوتنان بهذا التنظيم السياسي[104] حيث تعقد الإجتماعات يوم الخميس تزامنا مع السوق الأسبوعي، وكذلك داخل ضريح «سيدي

(99) الفقهاء هم من كانوا يقومون بصياغة الألواح، وبهذا يسدون نصائحهم للنفاليس (عمر افا، مرجع سابق، ص151). والراجح ان أبناء سوس كانوا يرجعون إلى الشرع، اكثر من العرف في حالة وقوع حالة تعارض، وهو ما يبرزه لوح قبيلة باعقيلة كما اورده الاستاذ عمر افا في المرجع اعلاه.

«كلما حكم به (الفقيه) وافتى به بينهما لايفتش فيه احد لا بالنفوذ ولابالمضاء لانه انفذه وامضاه هو بينهما» (نسخة خاصة لعمر افا) مرجع سابق، ص، 151.

(100) يمكن التمييز بين سلطة جماعية يمارسها إنفلاس وسلطة دينية يمارسها الفقهاء واكرامن وسلطة سياسية يمارسها المخزن في شخص القائد والشيخ والجابي وتختلف اهمية كل من هذه السلط حسب الزمن والمكان والظرفية التاريخية.

(101) تكشف وثائق الأرشيف الدبلوماسي بنانط أن قبيلة اداوتنان الفت المشيخة أكثر من النظام القائدي، كما أن حركة مولاي الحسن الأول إلى اداوتنان قوبلت برفض مقرراتها. فلما عين السلطان احد القواد الحاحيون هناك ثم قتله بمجرد ما وصل السلطان سفح الجبل.

(102) رغم ان ابناء القبيلة فتكوا بالقائد «بوعشرة» الذي عينه الححسن الاول قائدا على اداوتنان واحوازها، إلا ان استمرارية هذا المنصب المخزني، سيتم مع وصول فرنسا إلى المجال عام 1927.

(103) Ben melih (A) ,*Structures politique qu'es de Maroc* colonial :p194-195

لم تكن سياسة المولى الحسن الاول الرامية إلى تعويض الامغارات بالقواد ناجحة دائما، فحسب شهادة شيخ أغري(2007) تفيد بأنه بمجرد ما عين السلطان قائدا ولأول مرة في تاريخ إداوتنان ثم قتله لتعود القبيلة إلى نظام المشيخة التي ألفتها.

(104) حسب روبير مونطاني وهو يتناول جبال الأطلس الكبير الغربي وبالضبط قبيلة إداوتنان يرى أن النظام السياسي مر من ثلاثة مراحل كبرى هي : * مرحلة الألبغارشية المستقلة أو الجمهورية حيث تسود الديمقراطية ولا مجال للظلم بين أبناء القبيلة *مرحلة الاستبداد «المستنير» حيث تظهر ملامحه في شخص الأمغار الذي يستحوذ على المغارم لنفسه مما يضطر القبيلة إلى التحالف فيما بين مكوناتها (الأسرة – القرية – تاقبيلت)*الخضوع إلى المخزن حيث تظهر ثنائيات من قبيل العرف والشرع،المخزن السيبة، العرب البربر. وكلها مفاهيم لا تصلح للأجرأة لغياب المنطق فيها.

إبراهيم بن علي تغانمين»[105] حيث يتم عقد الجمع العام لإنتخاب مجلس الإنفلاس، و تنفذ داخل هذا الضريح الأحكام، وتبقى الساكنة حرة في اختيار من يمثلها، و يتم اختيار ممثلين عن كل أسرة كبيرة. هؤلاء هم من اصطلح عليهم إنفلاس أو أيت ربعين او ايت العرف، وخلال مناقشة القضايا المطروحة على المجلس يكون من الضروري استشارة جميع من كان ذا رأي صائب كالمرابطين، والعلماء،والرجال المسنين. وبعد تنفيذ الأحكام، يكلف طالب بكتابة تقرير بخصوص الحكم.[106]

يجد أنفلوس نفسه في بعض الأحيان، في حيرة من أمره حينما يضطر إلى تطبيق أحكام فيما لا نص فيه (أي فيما لم تنص عليه الالواح والاعراف) ويحاول تجاوز ذلك بعقد اجتماعات دورية ومتتالية، ففي «اداوتنان » مثلا تتعدد أماكن الاجتماعات، فتارة تكون في مقر السوق الأسبوعي الذي يتزامن مع يوم الخميس، وتارة بمقر ضريح «سيدي إبراهيم بن علي نتغانمين» وأحيانا أخرى بمقر زاوية أسقال، وهو نفس ما نجده بقبائل الأطلس الصغير. بالإضافة إلى تحكيمهم في قضايا الأمن والاقتصاد كانت جماعة إنفلاس تنفذ الأحكام في المجال العقاري، وقضايا الإرث والأحوال الشخصية[107]، وإن كنا نتحفظ من هذه النقطة على أساس أن «فصل السلط» كان المبدأ الأساسي الذي ساد في سوس، حيث يختص الفقهاء بما يتعلق بالشريعة الإسلامية، في حين أن مؤسسة إنفلاس تختص بمجال تنفيذ قرارات الفقهاء. مقابل أتعابهم يتقاضى أعضاء مؤسسة إنفلاس راتبا رمزيا[108] لا يرتب له من القبيلة أو الخزينة المالية، بل يؤخذ من الغرامة التي يفرضها على المخالفين في الأسواق والمواسم، حيث قد تصل مستحقاتهم إلى نصف قيمة الغرامة المفروضة على المخالف، كما أنها في بعض الأحيان الأخرى لا تتجاوز الثلث. وهو ما يجعلنا نطرح سؤالا:

(105) يتواجد ضريح سيدي ابراهيم بن علي تغانمين بقرية أضمين التابعة لإيموزارإداوتنان.

(106) رواية شفوية مستقاة من حديث دار بيني وبين شيخ دوار أغري السيد محمد بوناكة يوم 09-07-2007 بمدرسة الدوار،وقد تناولنا الحديث عن الوضعية العامة لإداوتنان زمن الحسن الأول (1873 /1894) حيث كان يثيرهم هذا الحديث ويفتخرون بكونهم كادوا أن يقتلوا الحسن الأول ويفتكوا به في منطقة «تيقي» التي تبعد عن مركز |«إيموزار» بحوالي 25 كلم.

(107) امحمد العثماني، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي : دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية2004.، ص.ص: 66-124.

(108) نفسه، هامش1، ص:236.

حول مدى نزاهة إنفلاس اثناء تطبيقهم للأحكام القضائية الزجرية؟ أم أن موقعهم جعلهم يفكرون في الاغتناء على حساب التجار وساكنة القبيلة، مهما يكن الجواب فإن هذه المؤسسة لا يمكن أن تجعل القبيلة مستقلة مخزنيا، فإنفلاس كثيرا ما كان يتجاوز الطاقة المادية للقبيلة، وكثيرا ما كان يثقل كاهلها بالغرامات المادية التي قد تؤدي إلى إفلاس التجار وتشريد الأرامل والأيتام[109] وهو ما يجعلنا نساءل: «روبير مونطان» R. Montagn عن مدى نزاهة مثل هذه المجالس أو «الأليغارشيات» على حد تعبيره؟

وهو الذي شد أزر أطروحة «ميشوبيلير» Bellaire (M) الذي اكد في دراساته، على أن المخزن «عنصر عربي دخيل و غريب»، هدفه الفتك بالقبيلة ومؤسساتها السياسية الممثلة في إنفلاس.[110]

خلاصات واستنتاجات :

إن مؤسسة إنفلاس كتنظيم اجتماعي وسياسي، تأسست لحفظ الأمن العام داخل مجتمع قبلي اشتغل بالعرف أكثر من الشرع وكان بعضه لا تشمله قرارات المخزن لبعده عن المركز، وقد ساهمت الازمات التي تعرض لها المغرب خلال الفترة الحديثة والتطورات الدينية التي شهدها خلال نفس الفترة، حيث انتقلت الطريقة الصوفية من مؤسسة للإطعام وتلقين الأوراد، إلى مساهمة في التطورات والأحداث السياسية، و نادت بالجهاد ونحجت في إبعاد الإيبيريين عن الثغور المغربية، مما اكسب المتصوفة إشعاعا روحيا داخل القبائل. إن هؤلاء المتصوفة أضفوا الشرعية على أحكام مؤسسة «إنفلاس « باعتبارها أعلى هيئة قضائية تنظر في امور العامة، ونظرا لانها وصفت بالبدعة فقد كان لابد من تطويع النص الديني، لخدمة اهداف إنفلاس لهذا أحمع فقهاء سوس المتقدمون منهم والمتأخرون على اعتبار أن اعيان إنفلاس لايحكمون إلا بالشرع فبه يحكمون وإليه

(109) لقد رأى الفقهاء أن تسلط جماعة الانفلاس على أموال وممتلكات المقربين من الجاني فيه معصية لله ورسوله وتجاوز لما اقره الشرع الاسلامي.

(110) أكد لي الشيخ محمد بوناكة في إحدى أيام الشتاء بمقهى النخيل بإيموزار إداوتنان بأن مجالس إنفلاس كانت ظالمة ومارست الجور وجعلت القبيلة سائبة، حيث فعل القائد «أشاو» (ما تزال ذريته تستقر بدوار إسك الذي يبعد عن مركز إيموزار بحوالي 2كلم شمالا) ما لم يفعله اليهود بالمسلمين... تنهد الرجل قائلا كنا في أمس الحاجة إلى من يخلصنا من هول هؤلاء قلت له : من فقال لي أعضاء إنفلاس الذين كانوا يورثون منصبهم. (رواية شفوية في 22-12-2009).

يتحاكمون. أما العرف فلا يبحث إلا في الجزء المدني او الجنائي فيقع تداخل بين الديني والسياسي[111] وتتبع فيه المصالح المرسلة [112] وسد الذرائع وشرع من قبلنا.

يعتبر ابويحي الحاحي الثائر الذي ظهر في مغرب نهاية السعديين، كمرشد ومصلح، أول من أثار قضية «اعيان إنفلاس» ما إذا كانت احكامهم مطابقة للشرع الاسلامي، أم منافية له. فقد طلب من فقهاء عصره الإفتاء بمشروعية إنفلاس من عدمها فكانت الأجوبة مختلفة، فمنهم من أفتى بوجوبها لأنها تخدم الصالح العام، معتمدين في ذلك قواعد فقهية أصيلة من قبيل الضرورات تبيح المحضورات، وسد الذرائع، وشرع قبلنا. وبعضهم حاول أن ينفي شرعية هذه المؤسسة بدعوى تناقضها مع النص الشرعي ومخالفتها للسلطة السياسة على اعتبار أن السلطان هو الهيئة الوحيدة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وهؤلاء فقهاء افتوا تحت الطلب المخزني لمعارضة أي مشروع سياسي يمكن أن يعصف بالدولة المركزية الحديثة (الدولة العلوية). ومنهم من كانت فتواه حلا وسطا، وفق القاعدة الفقهية «لاضرر ولا ضرار» على أساس أن تنال أحكام « أعيان إنفلاس « ما للجاني من ممتلكات دون أن تتعداها إلى أقاربه من أرامل وأيتام. إن مؤسسة إنفلاس بهذا المعنى كانت حاضرة في أعراف قبائل سوس خاصة، تلك التي كانت بعيدة عن المخزن، كقبيلة إداوتنان التي اجتهد أبناؤها واقترحوا « أعيان إنفلاس « كأعلى هيئة لفض منازعاتهم وتدبير شأنهم المحلي واعتبروها من مكونات حياتهم الثقافية. ومن منظور آخر لم تكن هذه المؤسسة ديمقراطية في قراراتها، ولم تكن نزيهة في أحكامها، وهو ما يدحض الدراسة التي قام بها روبير مونطاني(Montagne (R والذي وظف مؤسسة إنفلاس في غير محلها، عندما اعتبرها، مظهرا من مظاهر استقلال الأمازيغ عن العرب الذين يمثلهم المخزن العلوي. فكانت خلاصات واستنتاجات دراسته تمهيدا للتفرقة التي كانت محتملة الوقوع بين العرب والأمازيغ والتي توجت بظهير 16 ماي 1930 الموسوم بالظهير البربري.

(111) امحمد العثماني، مرجع سابق، ص، 93.

(112) محمد المختار السوسي، المعسول، ج18، ص، 197.

المصادر والمراجع المعتمدة

المصادر والمراجع باللغة العربية :

- أبو الفتح أبو المعاطي حافظ، «حول نظام الحكم في الإسلام»، ضمن مجلة الدعوة، ع8،السنة26 أوائل يناير1977.
- صدقي أزايكو، علي:
  - تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة، مركز طارق بن زياد، الطبعة الأولى، 2002
  - نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات رقم 1،
- البيدق أبي بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور، الرباط 1971م.
- لناصري ابو العباس أحمد بن خالد، الإستقصا بأخبار دول المغرب الأقصى، ج9، مطبعة دار الكتاب 1954 - 1956.
- التملي أبو سليمان داود بن محمد، أجوبة سليمان داود، مخطوطة، مجموعة بخزانة الثانوية التاهيلية محمد الخامس، تارودانت، رقم : 63
- السوسي محمد المختار:
  - يليغ قديما وحديثا،هياه للطبع وعلق عليه،محمد بن عبد الله الروداني،مطبوعات القصر الملكي،الطبعة الرابعة. 2005
  - خلال جزولة،الجزء4،مطلعة المهدية، بدون تاريخ.
  - المعسول،الجزءان،18-15.مطبعة النحاج،الدار البيضاء،1962.
- العثماني امحمد، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي : دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 2004/1425.
- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر : دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 34
- صادق نور الدين، حركة الشيخ يحيى الحاحي وقيام إمارة تارودانت، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية،الطبعة الاولى2010.
- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981 ج10.

- أيت الحاج محند، مادة اداوتنان، معلمة المغرب، الجزء1.ص223.
- نميرة عمر، النوازل والمجتمع : مساهمة في دراسة تاريخ البادية المغربية بالمغرب الوسيط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات : رقم 67.
- مهدان محمد، الماء والتنظيم الإجتماعي : دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، الطبعة الأولى 2012.
- جمعية الجامعة الصيفية باكادير : أعمال الدورة الأولى : الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع،من 18 إلى 31 غشت 1980.
- وثائق الأرشيف الدبلوماسي بنانط- وزارة الخارجية الفرنسيةِ CADN (المحافظ الخاصة بإداوتنان).

المراجع باللغة الفرنسية:

- Berque (J), Les Nawazil el-muzara'à du Mi'yar Al wazzani,étud et traduction, Ed.FlixMoncho, Rabat, 1940.
- Charany (J.P), *La vie musulmane en Algérie d'après jurisprudence de la premièr moitié du XXe siècle*. Pris «une méthode de sociologie juridique annales ES-C n 3et 5, 1965.
- Laoust (E), *Mots et choses berbères*, Paris,1920, Société Marocaine d'Edition a Rabat , collection claques, 1983.
- Montagne (R), Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires groupe cheluh, éd. Alcan Paris 1930
- Montagne (R), «*Organisation sociale et politique des tribus berbères indépondance: Les Ida Ou tanan, Haut Atlas occidental*» in : Revue des Etudes Islamiques, cahier II , annee1927, pp : 132-151.

دور «إنفلاس» في توطيد الأمن من خلال الأعراف المحلية لقبائل جزولة خلال القرن 19م

ذة. نادية الميماني
الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين،
الدار البيضاء

كانت قبائل جزولة تعيش حياة اجتماعية متميزة، ذات أنظمة تنبعث من روح جماعية، وتخضع لمقاييس حية، تنطلق من قواعد ديمقراطية محلية سليمة في غالب أوجهها ومظاهرها. وأكبر شاهد على ذلك توفرها على موروث مهم من الأعراف بمثابة قوانين شرعتها الجماعة لتنظيم جميع مناحي الحياة، وهي مستقاة في أغلبها من الكتاب والسنة ومصالح المحيط الاجتماعي، وقد حرصت على تطبيقها هيئة جماعية تدعى «إينفلاس» بهدف الحفاظ على الأمن وإحلال النظام.

وتسعى هذه المداخلة إلى المساهمة في الكشف عن أهمية هذه المؤسسة «إينفلاس» في توطيد الأمن من خلال الأعراف المحلية لقبائل جزولة خلال القرن 19م، وذلك بتسليط الضوء على أربعة محاور أساسية:

1 - الوضع الاجتماعي لقبائل جزولة؛

2 - أهمية الأعراف المحلية في تنظيم المجتمع الجزولي؛

3 - دور «إينفلاس» في توطيد الأمن؛

4 - موقف المخزن المركزي من مجالس «إينفلاس»؛

1 - الوضع الاجتماعي لقبائل جزولة:

تقتضي دراسة الوضع الاجتماعي لقبائل جزولة الوقوف عند معنى القبيلة باعتبارها: وحدة كبرى تحمل اسما مشتركا، وتملك أرضا معينة، وتجتمع حول عدد من التقاليد والأعراف، وترتاد عددا من الأسواق والمواسم، ولها مؤسسات اجتماعية. وتظهر وحدتها حين تكون مهددة من الخارج، وقد تدخل في اتحادات وأحلاف كبرى، لتكوين

ما يسمى «اللف» عندما تتوفر الحوافز لذلك، وتبرم هذه الأحلاف بعقود عرفية مكتوبة تدعى «أمقون»[1].

أما تحديد موقع جزولة، فهي: المنطقة الواقعة بين سفح جبل درن (الأطلس الكبير) شمالا والمحيط الأطلسي غربا وجنوبا إلى المجرى الأدنى لوادي درعة، ورأس الوادي[2] شرقا بما في ذلك السهول والجبال والشواطئ والسلسلة الجبلية التي تقع وسط هذه المنطقة تسمى الأطلس الصغير، وتتصل بجبل درن بواسطة جبل سروا شمالا وبالصحراء والمحيط جنوبا.[3]

حاليا، يشتمل إقليم جزولة على أربع دوائر، وهي:

1- إقليم أكلميم.

2- عمالة إنزكان.

3- إقليم تارودانت.

4- إقليم تيزنيت.

وكل إقليم من هذه الأقاليم الأربع تضم مجموعة من القبائل الكبيرة، وأفخاذا مختلفة ترتبط فيما بينها برابطة القرابة والدم، والمصلحة المشتركة. وغالبا ما تؤسس الأحلاف فيما بينها، غير أن كل قبيلة تتمتع باستقلال ذاتي ويعترف لها بالشخصية داخل الاتحاد[4] أو الحلف القبلي.

وجزولة هي أحد أفخاذ «البربر» القديمة، وقد عرفت بهذا الاسم منذ القدم، وكانت لغتها هي الشلحية «تاشلحيت»، ولقد حافظت على المبادئ الإسلامية وتشبثت بها[5].

(1) عمر أفا، تاريخ المغرب المعاصر، دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 34، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة: 1 (2002/2001م)، ص: 130.

(2) المراد برأس الوادي : هو وادي سوس فيما وراء تارودانت شرقا وأولوز إلى سكتانة وما هنالك من القبائل.

(3) أمحمد العثماني، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1425هـ/2004م)، ص: 4-35.

(4) نفسه، ص: 44-45.

(5) المختار السوسي، إيليغ قديما وحديثا، المطبعة الملكية، الرباط، (1386هـ/1966م)، ص: 238.

ونظرا لرابطة الدم والنسب التي كانت تربط بين سكان هذه القبائل، فقد سعوا إلى تنظيم العلاقات فيما بينهم ومراعاة المصلحة العامة، سواء داخل القبيلة الواحدة أو مصالح جيرانهم من القبائل الأخرى، وذلك بالارتكاز على مجموعة من الأعراف تقوم عندهم مقام القانون.[6]

فما هي أهمية هذه الأعراف في تنظيم الحياة داخل المجتمع الجزولي؟.

2 - أهمية الأعراف المحلية في تنظيم المجتمع الجزولي:

من المعلوم أن مصادر القوانين التي كان يجري بها العمل في المجتمع المغربي كانت هي: الشرع الإسلامي، والعرف الجماعي، والممارسة القانونية، لممثلي المخزن. ومن المسلم به كذلك أن العرف لم يكن معمولا به في المناطق القروية وحدها أو في المناطق الجبلية منها فقط، بل كان موجودا حتى في المدن الرئيسية (مثل مدينة فاس مثلا).[7]

وقد كانت قبائل جزولة تخضع جميع أنظمتها لقوانين مكتوبة تدعى «الألواح» و«الأعراف »، وضعتها تلك القبائل باعتبارها وحدات أساسية في النظام الاجتماعي، وضبط الأمن وحفظ الحقوق في والأنفس والأموال، واستمرار التوازن داخل تلك البنية. وتعتبر تلك الألواح أداة قانونية للفصل في مجموعة من القضايا والنوازل، حيث يفصل فيها حسب عادات كل قبيلة. وقد كتبت بلغة تختلط فيها الأمازيغية بالعربية، متضمنة أحكاما في جمع المحاصيل وممارسة الزراعة وحفظ الأمن والأحكام الجزائية والجنائية، وبتأثير الفقه الإسلامي فقد كانت موازية في قضاياها للشريعة الإسلامية.[8]

ونتيجة لامركزية السلطة، ونظام القبيلة المجزأ، فقد أدت هذه العوامل إلى الحيلولة دون وحدة هذه البلدان، وبالتالي دون وحدة ألواحها، ولذلك تعددت الألواح بتعدد القبائل والعشائر، وأحيانا بتعدد القرى والأسر.[9]

ولا تكون لهذه الأعراف قوة التنفيذ إلا عندما يقع نشرها على العموم بجميع وسائل النشر الممكنة، وذلك بقراءتها على كل أفراد القبيلة، في جمع عام يحضره الرجال

(6) امحمد العثماني، مرجع سابق، ص: 40.

(7) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي القرن التاسع عشر (إينولتان 1830-1912م)، الطبعة الثانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، 1983، ص: 394.

(8) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 136.

(9) نفسه، ص: 143.

والنساء والصبيان، وتشرح بنوده باللغة الأمازيغية، و«يُبَرَّحُ» بها في الأسواق، والأندية، وفوق سطوح المساجد، ولمنع أي زيادة أو نقصان في النص التشريعي يوضع اللوح في مكان مصون لدى أمين الحصن أو إمام المسجد أو تكتب منه نسخ بعدد نواب القبيلة «إينفلاس» ليكون عند كل واحد منهم، ولا يقع الاطلاع عليه إلا بحضور الجماعة لمعالجة ما يحدث من النوازل.[10]

وقد ذهب العثماني إلى تقسيم الألواح إلى ثلاثة أنواع:

1- ألواح داخلية تنظم مرفقا واحدا في أحد المجالات (الزراعة، الرعي، التجارة...).

2- ألواح داخلية تنظم عدة مرافق في آن واحد.

3- ألواح عامة تنظم العلاقة بين قبيلتين أو أكثر لتكوين ما يسمى «أمقون»، وهو الحلف أو اللف.[11]

والألواح لا تحرف أو تؤول عند التطبيق، ولا رجعية لها، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، والخلاف بين هذه الألواح منعدم إلا ما لابد من وجوده بين بيئة وأخرى.[12]

ومضمون الألواح لا ينفصل مطلقا عن البيئة التي أنتجتها، لأنها انعكاس لذلك الوسط بما فيه من معطيات محلية واقتصادية واجتماعية وسياسية.[13]

وقد كانت الألواح في جزولة موافقة للشرع الإسلامي، وتهدف إلى ما يهدف إليه الإسلام من مقاصد تجعل الناس آمنين مطمئنين، سيما وأن بلاد جزولة كانت مند القرن الرابع الهجري ملأى بالعلماء والصلحاء[14]، كما أن الشرع قد تغلغل مند قرون في الأوفاق العرفية لكثير من المناطق النائية عن العواصم، وقد كان هناك تداخل وتفاعل بين الشرع والعرف، ولم يكن بينهما تعارض وانفصال.[15]

وإن كثيرا من علماء جزولة يؤيدون، بل يوجبون إقامة الضوابط والألواح، خصوصا في البلاد التي تقلصت عنها مراقبة السلطة المركزية. ومن بين هؤلاء نذكر

(10) نفسه، ص: 144.
(11) العثماني، مرجع سابق، ص: 110 - 114.
(12) نفسه، ص: 175.
(13) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 145.
(14) العثماني، مرجع سابق، ص: 181 - 182.
(15) أحمد التوفيق، مرجع سابق، ص: 399.

على سبيل المثال لا الحصر، العالم الأصولي الشيخ محمد بن علي اليعقوبي الهلالي المتوفى سنة 1296هـ/1878م. وقد وضع لوحا لحصن زاوية سيدي يعقوب مؤرخا بسنة 1275هـ/1858م، وجعل لهذا اللوح مقدمة قال فيها ما نصه: «وجب علينا وعليهم القيام بما هو في طاقتنا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيجعلون للفساق ومن لا يخاف الله ويستحي من العار، حدودا وموانع تمنعهم، وزواجر تكفهم وتحول بينهم وبين ارتكاب ما لا يحل من سفك الدم وسلب العرض ونهب المال، إذ لو أهمل الناس العمل بمثل هذه الزواجر والموانع من العقوبة بالمال، لأكل القوي الضعيف والمسكين واليتيم والأرملة، فيفسد انتظام الناس والعالم».[16]

إلا أن هذا لا ينفي وجود علماء آخرين يعارضون إقامة الألواح والعمل بها، ونذكر منهم –على سبيل المثال لا الحصر- أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن أحمد الجزولي التامانارتي قاضي رودانه المتوفى سنة 1060هـ/م حيث يقول:»أن هذا من التحاكم إلى الطاغوت الذي أمرنا أن نكفر به»[17].

والموضوعات التي تعالجها الألواح لم تتجاوز ما يطلق عليه في العصر الحاضر الجنايات والجنح والمخالفات، وبعض المسائل المدنية التي لا تصطدم بالشريعة الإسلامية. كما أنها تبسط المشاكل وتفصلها تفصيلا، وتعتني بالمفاهيم الشرطية وغيرها، وتبتعد عن العموميات ابتعادا، وعن المشاكل المفترضة افتراضا، ومما تمتاز به الألواح أنها مرآة الحياة الاجتماعية، فهي تعكس صور المشاكل التي تعانيها.[18]

ورغم اختلاف مصادرها فإنها تعالج حالات معيشة وتنظم علاقات ومعاملات جارية، ومن ثم فهي إخبار عن وقائع تاريخية من جهة وعن الكيفية التي كان ينظر بها إلى تلك الوقائع من جهة أخرى، وهو ما يتجلى في أنواع العقوبات والجزاءات والحظر وشروط التعاقد... الخ.

وبقدر ما تسعى هذه الألواح إلى ضمان الحقوق الجماعية، والفردية واستقرار الأمن، وضمان الملكية الفردية والجماعية وتحقيق التكافل الاجتماعي فإنها في نفس

(16) العثماني، مرجع سابق، ص: 140.
(17) العثماني، مرجع سابق، ص: 143.
(18) العثماني، مرجع سابق، ص: 124.

الوقت تشكل صورة أمينة وأصيلة للحياة الجماعية في مظاهرها الجغرافية والاقتصادية والسياسية، وتعكس الواقع الاجتماعي لتلك القبائل.[19]

أما بالنسبة للعقوبات التي تنص عليها الألواح، فتنحصر في «الحُلاّف»[20] والعقوبة بالمال، ولا تنص إطلاقا على الإكراه البدني أو العقوبة بالسجن.[21]

والعقوبة التي تفرضها الألواح على الجاني تقوم على أصول ظاهرة محققة للغرض منها، وهو إصلاح الأفراد وحماية الجماعة وصيانة كيانها ونظامها.

وهكذا يتضح من خلال ما سبق أن الباعث على تأسيس القوانين العرفية هو المحافظة على أمن الناس، والحرص على تنظيم عدة مرافق تخص مختلف جوانب الحياة في القبيلة: اجتماعية، أمنية، اقتصادية...[22]، استنادا إلى مسطرة مضبوطة هادفة تستوحي فصولها من السياسة الشرعية، ضامنة للمرافق العامة الحياة والاستمرار والازدهار.

فمن هي الهيئة المكلفة بالسهر على تطبيق تلك الأعراف؟.

3 - دور إينفلاس في توطيد الأمن:

لما كانت قبائل جزولة أحد المجتمعات التي تنشد الاستقرار، وكانت بلادها قلما ينتظم فيها القضاء الرسمي إلا في نقط معدودة، وفي فترات محدودة، فإن أهلها لم يتركوا حقوقهم تضيع، ولا أخلدوا إلى الأرض مستحلين الذل والخنوع، ولم يستكنوا إلى الفوضى تنخر كيانهم وتسوسه، فهم لذلك قد أقاموا هيئتين للقضاء هما، العلماء وأعيان الجماعة «إينفلاس».[23]

وما يهمنا هنا هو التركيز على مجلس «إينفلاس» لأهميته في موضوع بحثنا، ولفظ «إينفلاس» لفظ شلحي صرف، ومعناه: الأعيان الذين يتولون أمر القبيلة أو

(19) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 147.

(20) المقصود به: أن المتهم يحلف مع عدد من أقاربه، يقلون ويكثرون حسب التهمة الموجهة إليه، ويسمى هؤلاء الحلاف في الاصطلاح بـ»زّكات» أو «إيمزكّان»، والحالف يجب أن يكون رجلا مسلما بالغا، والمرأة لا تحلف إلا إذا كانت مدّعى عليها، وهذا نوع من اليمين لم يرد به نص في الإسلام إلا في الدماء. ينظر: العثماني، مرجع سابق، ص: 198.

(21) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 147.

(22) نفسه، ص: 145.

(23) العثماني، مرجع سابق، ص: 83 - 86.

القبائل، وضبط الأمن والتنفيذ[24]، وتطلق عموما على من تقلد مهمة النيابة الجماعية، وأحسن كلمة نعربه بها هي: النقيب والعريف.[25]

وتتردد في الألواح بجنوب المغرب أسماء متعددة مرادفة للفظة «إنفلاس»، ومنها: المقدمون (ايمزوار)، الشيوخ، النقباء، العمال، الرؤساء، الضمان أو الضوامن، العرفاء، الجماعة، آيت الربعين[26].

والجزوليون ينيبون عن كل قرية، وعن كل فخد، وعن كل بطن، وعن كل فصيلة «أنفلوسا»، يحضر مع «إنفلاس» القبيلة في كل مجمع، وليست لهؤلاء رئاسة مستقلة متوارثة، بل حسب الرغبة فيه، أو عنه[27].

وليست وظيفة (تانفلوست) ذات إغراء، ولذلك فالترشيح لها يكون من قبل الجماعة باعتبارها نوعا من التكليف، وقد أصبح من المعتاد أن الشخص الذي يرشح نفسه ترغب فيه الجماعة، وقد يكون للجماعة رأي في المنتخب فتطالبه بإحضار «لائحة السوابق» التي تثبت نزاهته من طرف إخوانه في القرية. ولا يتوقف مقياس الاختيار على مجرد دوافع عاطفية بقدر ما تفرض على النواب شروط مادية صرفة...[28]

كما يرد في ألواح الجنوب المغربي التأكيد على النزاهة والإخلاص، والقدرة على تحمل المسؤولية والإلتزام بتطبيق مقتضيات الألواح دون محاباة، بل تفرض الألواح عقوبات صارمة على إنفلاس عند ارتكاب أية مخالفة، وقد يطرد من المجلس، وأحيانا يقدم بعض الأعضاء استقالتهم عندما يجدوا نفسهم غير قادرين على الوفاء بما خول إليهم من الاختصاصات[29].

كما أن كل أنفلوس يعد موظفا يتقاضى أجرة بسيطة لا ترتب له من القبيلة أو بيت المال، بل هي جزء من الغرامات التي تفرض على المخالفين[30]. وهذا الجزء

(24) نفسه، ص: 149.
(25) المختار السوسي، إيليغ قديما وحديثا، مرجع سلبق، ص: 47.
(26) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 148.
(27) العثماني، مرجع سابق، ص: 149 - 150
(28) نفسه، ص: 155.
(29) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 148.
(30) العثماني، مرجع سابق، ص: 164.

تحدده بعض الألواح بنصف الغرامات (50%) أو بثلثيها (66,6%)، بينما يخصص الباقي للمصالح العامة. وواضح أن هذا المقدار غير كاف لتسديد نفقات أعضاء هذا المجلس، لذلك فإلى جانب اشتغالهم باستثمار ممتلكاتهم فإنهم أحيانا يبالغون في فرض غرامات إضافية[31].

وهذه المؤسسة أشبه ببرلمان متنقل، يتم تحديد عدد أعضائه بواسطة عن طريق اختيار كل عشيرة أو قرية من قرى القبيلة لمن يمثلها في اجتماع النواب (أنموقار إنفلاس) داخل القبيلة وخارجها، وحسب أهمية العشيرة أو الفخذة يتراوح عدد الممثلين بين واحد وخمسة أعضاء[32].

يستخلص من هذه الألواح أن مؤسسة «إنفلاس» ليست بسيطة، إذا علمنا أن هنالك مجالس متعددة لدى قبائل سوس والأطلس الصغير، فهناك مجلس الشؤون المحلية على مستوى القرية والأسرة، يحضره جميع الرجال البالغين «إينوزام»، وفي هذا المستوى ينتخب من يمثل العشيرة (الفرقة أو الفحذة) في مجلس القبيلة، وهذا المجلس ينتخب من يمثله على مستوى ثالث وهو مجلس الحلف بين القبائل[33].

ورغم تواجد هذه المجالس في آن واحد، إلا أن أهمها هو مجلس القبيلة، باعتبار أن المجالس المحلية تقوم بتزويد مجلس القبيلة بالأعضاء، وهو نفسه الذي يبعث بلجنة غير دائمة إلى مجلس الحلف بين القبائل عند اللزوم، ولأهمية هذا المجلس تكون له رئاسة سنوية يتعاقب عليها أعضاؤه بالتناوب، كما تكون له «هيئة عليا» تراقبه وتؤازره تسمى «شيوخ النفاليس». ويبرز وجود هذه الهيئة بما نصه: «وعقد أهل حصن بني ويلزن أن يتخذوا خمسة أشياخ على خمسة نفاليس، شيخ لكل أنفلوس من إخوته يرعونهم، ولا تجتمع المشيخة والنفلوسة في رأس رجل واحد(...)، ويتعرضون للفساد إذا ظهر لهم في النفاليس وينهونهم عن الفساد ويلهمونهم على الصلاح للحصن...»، إلى أن قال: «فإذا أراد النفاليس أن يتبدلوا في رأس كل سنة يحاسبهم الشيوخ»[34].

(31) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 149.
(32) نفسه، ص: 148.
(33) نفسه، ص: 150.
(34) العثماني، مرجع سابق، ص:171- 174.

وقرارات مجلس «إنفلاس» تتخذ بأغلبية الثلثين فصاعدا كما ورد في عدة ألواح[35]. وعليه فنحن أمام منظومة متكاملة تمثلها هذه المؤسسة كسلطة تشريعية وتنفيذية في مجال «العدل الجماعي»، وهي مؤسسة ليست مؤبدة ولا وراثية، وإنما تمثيلية تنتخب لوقت محدد[36].

وتكون المساواة بين أعضاء مجلس «إنفلاس» تامة، حتى أن سلطة الرئيس لم تكن تزيد عن غيره، على أن واجبه الأساسي هو التأكد من أن قرارات المجلس وضعت موضع التنفيذ، ورئاسة المجلس تكون غالبا بالتناوب بينهم، يمضي فيها كل عضو سنة كاملة ثم يتنازل لغيره، وهكذا دواليك، ولا يتمتع أحد من أعضاء المجلس بحق الرفض ولا حق الديمومة والاستمرار في المجلس[37].

أما بالنسبة للمهام المنوطة بهؤلاء الأعيان «إنفلاس» فهم الذين يتولون الفصل في الجنايات وبعض المسائل المدنية، وما يحدث في الأسواق من الغش والنقص في الكيل والميزان وما إلى ذلك، بواسطة قانون تصدره الجماعة وتصادق عليه بالإجماع يسمونه «لوحا» تسجل فيه المخالفات وعقوباتها. وهؤلاء الأعيان أنفسهم ينفذون الفتاوى والأحكام التي يصدرها الفقهاء المُحكَّمون بين المتداعيين في القضايا العقارية ومسائل الإرث والأحوال الشخصية. وبذلك يكون لهؤلاء الأعيان (إنفلاس) صلاحية السلطة التنفيذية في الجميع وصلاحية السلطة التشريعية والقضائية فيما يصدرون من القوانين ويقضون به[38].

ولم يكن رؤساء «إنفلاس» يلبثون في دورهم كثيرا، بل هم دائما في التنقل والترحال يطوفون بقبائلهم ليفصلوا في المشاكل القائمة، ويهيئوا لما عسى أن يحدث من الحوادث لأنهم بمنزلة نواب برلمانات الدول الحديثة، وإن كانت هذه مستقرة وتلك متنقلة[39].

وإذا كانت سلطة مجلس «إنفلاس» مهمة في تنظيم كيان المجتمع البدوي (الجزولي) كما رأينا، فهي لا تنفرد بهذا التنظيم، إذ تتواجد معها سلط أخرى تستجيب

(35) نفسه سابق، ص: 174.
(36) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 150.
(37) العثماني، مرجع سابق، ص: 171.
(38) نفسه، ص: 93.
(39) نفسه، ص: 174.

جميعا لمصادر القانون الثلاثة التي يجري بها العمل في المجتمع المغربي، فيوجد إلى جانب «العرف الجماعي» الذي يتولاه «إينفلاس» «الشرع الإسلامي»، الذي يتزعمه الفقهاء والصلحاء و»القانون السياسي» الذي يباشره أعوان المخزن - القائد أوالشيخ -. فما موقف السلطة المخزنية من سلطة مجلس «إينفلاس»

4 - موقف المخزن المركزي من مجالس «إينفلاس»:

- الوجود المخزني بقبائل جزولة:

يعتقد أهل سوس منذ القدم -اعتقادا راسخا- أن السلطان خليفة الله في الأرض، ويوجب علماؤهم طاعة من انعقدت له البيعة من الملوك[40].

وإن إلقاء نظرة سريعة على قوة الحكومة الداخلية إذ ذاك ما بين 1258هـ/1842م وبين 1303 هـ/1885م تظهر أن «السلاطين مولاي عبد الرحمان وابنه سيدي محمد وحفيده المولى الحسن كلهم أقوياء في نظر الأمة مرضي عنهم أتم الرضا، لهم في قلوب أهل جزولة مكانة عظيمة ولعلماء هذه البلاد اتصال تام بالعرش(...)»[41].

ولم تكن قبائل سوس (آيت باعمران وسوس الأقصى) خارجة عن طاعة المخزن، وإنما ظلت علاقتها بالمخزن إلى حدود سنة 1882م تتميز بخصوصيات، هي كالتالي:

- ضعف الوجود المخزني باستثناء منطقة تارودانت، وهذا ما أثبته المختار السوسي بقوله: «فإن يد الحكومة قوية في تارودانت دائما».[42]

- لم يكن المخزن يهمه من هذه القبائل جباية الأعشار والزكاة، بقدر ما كان يهمه حفاظها على أمن الطرق، وتوقيرها لأشياخ المخزن. ومرجع هذا الزهد ضعف الإنتاج الفلاحي للقبائل المعنية، وأهمية التجارة الصحراوية بالنسبة لمداخيل الصويرة من الصاكة والأعشار.[43]

(40) المختار السوسي، إيليغ قديما وحديثا، مرجع سابق، ص: 11.
(41) نفسه، ص: 270 - 271.
(42) المختار السوسي، إيليغ قديما وحديثا، مرجع سابق، ص:
(43) علي المحمدي، باعمران(آيت)-تاريخ-، معلمة المغرب، مطابع سلا، ج: 3، ص: 1007.

وعليه فقد كان الاعتراف بالسلطة المخزنية موجودا بين القبائل في صورة الاعتراف بشخص السلطان دون أن تمارس هذه السلطة إلا ناذرا بواسطة قواد مخزنيين يعيشون خارج المنطقة، يقومون بأغراض التحكيم بين القبائل وتحصيل بعض الضرائب المتأخرة.

وقد سعى المخزن خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر تكثيف وجوده بالمنطقة لعوامل استثنائية ذات صلة بالضغوط الامبريالية التي مورست على المغرب عامة، وعلى جنوبه خاصة، إثر محاولات التسرب عبر طرفاية وآيت باعمران خاصة بين سنوات 1874 و1879م، وقد اعتمد المخزن العلوي على أجهزة دافعة لإشعاع السلطة المخزنية التي تتكون من شيوخ وقيادات محلية وعمال جهة سوس الأدنى، ومن قضاة وأمناء[44].

وقد بلغت قائمة القواد المتعاقبين على السلطة في تارودانت ما بين 1820و1882م أزيد من عشرة قواد، وعندما قام مولاي الحسن برحلتين إلى سوس خلال 1882 و1886م، عين عددا كثيرا من القواد المحليين كسياسة مخزنية جديدة، ساهمت في توسيع دائرة نفوذ المؤسسات القيادية المحلية. ونظرا لانشغال السلطان بالمشاكل الخارجية كان يكتفي بوجود هؤلاء أسماء بلا مسميات، ويقنع بأن يمثلوا بين يديه في الأعياد. وبالرغم من تراجع عدد هؤلاء القواد بعد موته، فقد احتفظت سهول سوس وحدها بـ 70 قائدا سنة 1900م، بينما كان حضور المخزن جزئيا في المناطق النائية[45].

وانطلاقا من هذه الاعتبارات، نجد أن نمو الكيانات السياسية بين القبائل المغربية وظهور بعض الزعامات تعتبر ظاهرة محلية تنمو على حساب سلطة المخزن المركزية، وخصوصا في المناطق النائية كما هي الحال بسوس والأطلس الصغير في العهود السابقة للتدخل الأجنبي[46].

- موقف المخزن المركزي:

أما بالنسبة لموقف المخزن من مجالس «إنفلاس» التي كانت تمارس سلطات واسعة بين القبائل، وفق قوانين وتنظيمات عرفية محلية، فنجد الإجابة عنه في إحدى

(44) وقفات في تاريخ المغرب، دراسات مهداة للأستاذ إبراهيم بوطالب، تنسيق: عبد المجيد القدوري، «التمثيل المخزني بقبيلة اشتوكة بسوس 1882 - 1900م، شفيق أرفاك، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 27، مطبعة النجاح، البيضاء، 2001، ص: 466.

(45) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 154.

(46) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 154.

رسائل السلطان مولاي الحسن حينما: «أقر السوسيين على عوائدهم وأعرافهم التي عندهم عليها ظهائر أسلافه الكرام، ومن غَبَرَ من أمراء المسلمين، اتباعا في ذلك الإجماع وسبيل المؤمنين. واشترط على السادة منهم والأعلام والأعيان والحكام على أن لا يخرجوا على ما تقرر لديهم من الأعراف»[47].

وواضح أن الاعتراف بهذه المؤسسات يتخذ شكل الاعتراف بألواحها، ويفهم من قراءة هذه الرسالة أن أغلب سلاطين المغرب كانوا يعترفون بمؤسسة الألواح منذ عهد قديم.

وقد ذكر الشيخ محمد المكي الناصري: «أن السلطان مولاي الحسن سنة1885م أخذ مجموعات أعراف القبائل في سوس وبعد أن وثق أن تلك المجموعات لا تحتوي على أي شيء يناقض مبادئ القرآن سمح بتطبيقها رسميا»[48].

ويستنتج من الإقرار المخزني بسلطة هذه المجالس الجماعية التي تمثل القبائل، وجود علاقة بين المخزن وهذه المجالس، وبتعبير أخر وجود علاقة بين سلطتين سياسيتين، سلطة محلية تنبع من القاعدة، وسلطة خارجية واردة من الدولة، وعلى السلطتين معا يتوقف مصير القبيلة[49]

(47) العثماني، مرجع سابق، ص: 141.
(48) نفسه، ص: 141.
(49) عمر أفا، مرجع سابق، ص: 156.

آليات وضوابط التنظيمات الجماعية التقليدية في المغرب
(قراءة أولية في عرف قبيلة آيت أوسى بالجنوب المغربي)

ذ. بكار المرتجي، باحث
ذ. حمدان حيدار، باحث
كلية الآداب، تطوان

تقديم عام

يعتبر الجنوب المغربي (باعتباره جزء من تراب البيظان التاريخية)[1] من المناطق التي لم تعرف ولقرون عديدة نظاما سياسيا بمعناه الحديث، بالنظر إلى بعده عن مراكز القرار السلطانية وعدم خضوعها لفترات طويلة لسلطة مركزية مباشرة[2]، إضافة إلى طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لساكنتها المعتمدة أساسا على الترحال والتنقل المستمر. ورغم لم تكن تعيش قبائل هذه المنطقة حياة الفوضى واللا نظام كما قد يبدو، بل شكلت القبيلة أحد أسمى التنظيمات السياسية المنظمة للشؤون العامة لحياة المجتمعات المحلية في فترات السلم والحرب، وبقيت السلطة تتداول بشكل جماعي إما عن طريق «الجماعة» أو مجلس (آيت أربعين) وفي سبيل تحقيق ذلك تم سن العديد من القوانين المنظمة (الأعراف) والتي تحدد بشكل دقيق الآليات التنظيمية لكل هيئة بغية تسهيل مهامها في تسيير الشؤون العامة، وبهدف ضمان الاحترام التام للقوانين العرفية القبلية، وضمان استمرارية تطبيقها مستقبلا تقوم كل قبيلة بتدوين قوانينها العرفية.

وفي هذا الإطار يأتي هذا المقال الذي يحاول إلقاء الضوء على الآليات التنظيمية وأشكال تدبير شؤون الحياة العامة لدى مجتمع قبلي بالجنوب المغربي في النصف الأول

(1) يقصد ببلاد البيظان هنا كل المنطقة الممتدة من واد نون شمالا، حتى نهر السينغال جنوبا ومن المحيط الأطلسي غربا حتى مالي من الجهة الشرقية، ويرى الأستاذ رحال بوبريك أن مفهوم بلاد البيظان جاء مقابلا لبلاد السودان واتخذ بعدا ثقافيا أكثر مما ارتبط بالعرق أو بلون البشرة، فالبيضاني هو ذلك الشخص الذي يتكلم اللهجة الحسانية ويرتدي زيا مميزا وله هوية ثقافية (بمعناها الأنتروبولوجي) تميزه عن الساكنة المجاورة. (بوبريك (رحال)، 2007، «دراسات صحراوية، المجتمع والسلطة والدين»، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ص.12).

(2) بوبريك (رحال)، 2012، «زمن القبيلة : السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي»، دار أبي رقراق، الرباط، المغرب، ص.82.

من القرن العشرين؛ وذلك من خلال قراءة أولية في أحد النصوص العرفية التي سنها نظام الجماعة، كمؤسسة جماعية عريقة لقبيلة آيت أوسى. وانطلاقا من هذا النص العرفي سنحاول الكشف عن أشكال تداول السلطة وإنتاجها داخل هذه القبيلة، وأنواع القوانين والعقوبات التي كان العمل جاريا بها في ذلك الوقت، قصد تدبير الشؤون الداخلية المنظمة لعلاقات أبناء القبيلة أو في علاقتهم بالقبائل الأخرى.

قراءة أولية في النص العرفي لقبيلة آيت أوسى

يشكل النص الذي نحن بصدد دراسته وثيقة عرفية تخص قبيلة آيت أوسى بلفيها (إدا اونكيت و إدا اومليل). ويرجع تاريخها الى سنة 1369 هجرية حوالي سنة 1950 م. وهي إحدى النسخ المنقولة بخط اليد عن النص الأصلي، ترجع لتاريخ أقدم لم يتسنى لنا تحديده بدقة، بالنظر إلى أن هذا التاريخ قد سقط عن النسخة الأصلية كما هو وارد في النص العرفي « وتاريخه أول مرة ذهب». وهذا النص عبارة عن قانون عرفي أو(ديوان) يضم القوانين العامة التي سنتها قبيلة آيت أوسى، وذلك بغية تسيير شؤونها الداخلية والخارجية، عن طريق تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والقضائية.

من حيث الشكل، جاء في تسع صفحات متوسطة الحجم، مقياسها 17×22 سم، وتتضمن كل صفحة ما بين 20 و 21 سطرا وحوالي 6 إلى 8 كلمات في كل سطر. أما خطه فهو مغربي، يتميز عموما بالوضوح. وعلى الرغم من كونه كتب باللغة العربية الفصحى فإنه تتخلله العديد من الكلمات باللهجة المحلية (الحسانية)، والتي سوف نعمل على شرحها. أما في ما يخص المضمون يمكن تقسيم هذا الديوان إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

- القسم الأول

يمكن اعتباره تقديما عاما، احتل ما يزيد عن الصفحتين من صفحات الديوان التسع. إن أول ما يمكن ملاحظته عند قراءة هذه المقدمة هو أن كاتبها أشار إلى كون هذا الديوان خرج لحيز الوجود وفقا لما اتفقت عليه عموم قبيلة آيت أوسى، وهم كما ورد في النص «أهل الحل والربط من القبيلة»، ويشير مصطلح (أهل الحل والربط) من الناحية الشرعية خصوصا لدى المالكية، إلى الجماعة التي تقوم مقام الحاكم أو القاضي في البلاد التي لا سلطان فيها، وهو ما سنجده في هذا النص بمسمى (بلاد السيبة)، «في

البلاد السائبة كمثل ترابنا»[3]، وهو ما يخول «للجماعة» بقبيلة آيت أوسى في هذه الحالة أن تقوم مقام أهل الحل والربط وتعطي نفسها الشرعية لتمثل أعلى السلط داخل القبيلة، وذلك بعد أن أضفت على نفسها الصبغة الدينية بحلولها محل السلطان، لتضاف للمكانة الاجتماعية المتميزة التي تحظى بها على اعتبارها جهازا تم اختياره من طرف مختلف مكونات القبيلة.

من ناحية أخرى يلاحظ أن مقدمة عرف قبيلة آيت أوسى أشارت إلى أن هذا الأخير «منه ما هو سد للذريعة ومنه ما هو موافق للشريعة»[4] وهي مصطلحات نجدها تتكرر في الكثير من أعراف القبائل بالمنطقة التي تتوفر على أعراف مدونة، ذلك أن هذه القبائل وعند قيامها بسن قوانينها العرفية (الوضعية)، كانت تهدف إلى خلق آليات وضوابط قانونية متماشية مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للأفراد، وذلك بما يتوافق مع قواعد الدين الاسلامي، حيث نجد في النص «منه ما هو موافق للشريعة»، وفي حال تعذر الأمر فيتم العمل بالعرف المحلي على الرغم من عدم موافقته للشريعة بحرفيته، حيث يتم تبرير الأمر بتغليب المصلحة وسد الذرائع ودرء المفاسد «منه ما هو سد للذريعة».

وكما تمت الإشارة سلفا، فإن القبائل الصحراوية عموما عند تبنيها للعرف، لم تكن تهدف إلى الخروج عن قواعد الدين الإسلامي، بقدر ما كانت تحاول قدر الإمكان الحفاظ على النظام وتجنب الفوضى، وذلك بالمزاوجة بين الشرع والعرف، ما دام هذا الأخير لا يتعارض كليا مع مبادئ الشريعة الإسلامية أو يبث في بعض القضايا مثل الزواج أو الطلاق أو الإرث، وهو ما يتم تأكيده مرة أخرى في مقدمة الديوان: «بحيث يعلم كل واحد أن ديوان قبيلة أوس موافق للشريعة»[5]. إن التبرير الذي نجده هنا في ما يتعلق باستعمال العرف نجده أيضا عند الحديث عن استخدام العقوبات المالية، حيث نجد في مقدمة العرف «لأن العقوبة المالية قد جرى العمل بها في البلاد السائبة مثل ترابنا وحكم واد نون واستحسنها المتأخرون واستعملوها لأنها غاية المقدور واستحسنها

(3) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان) بحوزتنا نسخة مصورة منه، مؤرخ ب 1369هـ/1950م، نسخته الأصلية بحوزة (ابن عويس) شيخ فخذة (أنفاليس) من قبيلة آيت أوسى، ص.1.

(4) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.1.

(5) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص1.

الامام البرزولي في فصل الولات، ونظمها بن حم في نظم النوازل...»[6]، ونلاحظ أن اللجوء هنا لاستعمال العقوبات المالية قد تم تبريره بكون هذه العقوبات قد جرى العمل بها في بعض المناطق المجاورة (واد نون) والبلاد السائبة عموما، كما تم الاستشهاد ببعض النوازل الفقهية التي استحسنت اللجوء للعقوبات المالية.

بعد الفصل في مسألة موافقة نص العرف للشريعة الإسلامية، وتبرير اللجوء للعقوبات المالية أشارت مقدمة الديوان إلى الظروف العامة التي رافقت كتابة النص الأصلي، حيث اتفقت قبيلة آيت أوسى على تدوين قوانينها العرفية بزعامة أحد قوادها البارزين في ذلك الابان (القائد محمد ولد أحمد المحمد لعلي)[7] وكما هو وارد في النص فإن هذا القائد «بيده خاتم صاحب الجلالة السلطان سيدنا ومولانا الحسن بن سيدي محمد بن مولاي عبد الله»، وهنا نجد أنفسننا أمام تناقض كبير ففي بداية الديوان نجد تأكيدا على أن مجال قبيلة آيت أوسى تابع لبلاد السيبة والتي تعني انتفاء وجود المخزن وممثليه، في حين أن القائد محمد معين بظهير سلطاني، بل سنجد في الفقرة الثانية من النص العرفي أسماء قائدين آخرين معينين بظهير سلطاني مذكورين ضمن الجماعة التي سنت العرف، وقد تم ذكرهم هنا كممثلين عن فخذاتهم وليس كقواد معينين من طرف السلطان، كما أن الجماعة جعلت على رأسها مقدما من غير هذين القائدين. إن هذا التناقض يمكن تفسيره كما رأى الأستاذ رحال بوبريك في أن تعيين القائد في مثل هذه المناطق لم يكن يخرج القبيلة من (حالة السيبة) لإدخالها (بلاد المخزن) لأن المخزن لا يعني تعيين قائد بظهير بل ممارسة سلطة المخزن الفعلية في تنظيم وهيكلة المجال والسهر على الأمن والنظام واحتكار استعمال العنف بواسطة أجهزة مستقلة عن القبائل، وهو ما كان مفقودا نظرا لبعد المجال عن مركز السلطة المخزنية. وحتى في حالة وجود ممثلين للسلطة المخزنية سواء على المستوى السياسي (قواد المخزن) أو القضائي (قاضي معين من لدن السلطان) فإن ذلك لم يلغ دور الجماعة في الاستمرار في تدبير شؤون القبيلة ومزاولة الاحتكام للعرف[8].

(6) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.1.

(7) أحد أبرز قواد قبيلة أيت أوسى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

(8) بوبريك (رحال)، 2012، « زمن القبيلة : السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي»، دار أبي رقراق، الرباط، ص 239.

لقد تم تكليف أحد الفقهاء المشهورين بالمنطقة وهو (أبا عبد الله سيدي ابن زيد بن سيدي أحمد الجرمون النسب الشريف الادريسي)[9]، بكتابة النص العرفي المتفق عليه، وكما أسلفنا الذكر فإن اللجوء للفقهاء لدى القبائل الصحراوية لتدوين أعرافها كان أمرا شائعا، ويمكن اعتباره نوعا من إضفاء الشرعية الدينية على النص العرفي، فبالإضافة إلى كون الفقيه كاتبا فهو يعتبر في نفس الوقت شاهدا وعنصرا مهما في اضفاء الشرعية عليه، خصوصا إذا كان هذا الفقيه وكما هو الحال هنا ذا نسب شريف.

تشير المقدمة إلى أن كتابة هذا النص العرفي تمت بعد الموافقة التامة للقبيلة وذلك في غضون أيام تقل عن الشهر، بعدها سيتم التأكيد مرة أخرى على أن الغرض الأساسي من تدوين هذا العرف هو درء المفسدة وسد للذريعة: «اتفقوا على ما يصلح بهم ويسد عنهم باب المفاسد ويستظهروا به على شؤون أمورهم...»[10]، كما تم التأكيد على أن كتابة الديوان تم بطريقة تشاورية: «وكل مسألة يشاور فيها من كان كبيرا وصغيرا ذو عقل سديد ويأمر المقدم بنفاذها والمقدم يأمر الفقيه بكتبها [بكتابتها] ويكتبها»[11]. كما تمت الإشارة إلى أن قبيلة آيت أوسى تمسكت بقوانينها العرفية حتى قدوم الاستعمار الفرنسي «حتى قدمت فرنسا ووجدت القبيلة متمسكة بالشريعة وآيت ربعين يسدون للذريعة سدها ولما رصت [رست] الدولة أهملت عن القبيلة أحكامها»، ذلك أن دخول الاستعمار الفرنسي للمنطقة وبسط نفوذه عليها سنة 1934، عمل بالإضافة إلى إنشاؤه لسلطة مركزية متمثلة في الجهاز الإداري والسياسي على تقويض وإضعاف سلطة الجماعة التقليدية. كما تمت الإشارة في مقدمة الديوان إلى ان القبطان (De Furst)[12] طلب من القبيلة الاطلاع على قانونها العرفي قصد تدوينه «رسل سعاد السيد القبطان –دوفيرس- الحاكم الشهير الذي كان هنا بأسا ورسل [أرسل في طلب] لهذا الدوان [الديوان] ومكث عنده سنة كاملة ونقله عنده وأمر أهل العدالة بكتبه»[13]،

(9) أبا عبد الله سيدي ابن زيد بن سيدي أحمد الجرمون، من أبرز فقهاء المنطقة الذين اشتهروا بداية القرن العشرين.

(10) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.1.

(11) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.1.

(12) ضابط فرنسي كان يشغل سنة 1939 رئيسا لمكتب الشؤون الأهلية بمدينة أسا قام أثناء هذه الفترة بكتابة دراسة عنونها ب «دراسة حول قبيلة آيت اوسى».

(13) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.2.

إن ما قام به مدير مكتب الشؤون الأهلية بتدوينه لعرف قبيلة آيت أوسى يفسر رغبة فرنسا في استعمال العرف المحلي في تدبير شؤون المجتمعات القبلية التي سيطرت عليها.

- القسم الثاني: فصل اختيار أفراد الجماعة

يبتدئ القسم الثاني بالإشارة إلى صحة هذه النسخة: «هذا فرع صحيح من نسخة بخط الفقيه الأجل سيدي ابن زيد بن أحمد أوبان [أوباني] الأساوي الوعباني»[14]، لتتفق القبيلة على اختيار مقدم لها: «هذا وإن قبيلة آيت أوسى اتفقت على مصالح أمورها وقبضت تلك مقدمها وهو مقدم الخير[15] والشر[16] والبركة»[17] أي مقدم السلم والحرب، وقد تم اختياره من (أهل الكتيف) من فخذة (آيت وعبان) وهو أمر جرت عليه العادة عند القبيلة كما يشير النص العرفي «ولا بد للمقدم ان يكون وعبانيا الاكتيفيا إذا كانت القبيلة بالتمام»[18]. مباشرة بعد اختيار المقدم، عمل هذا الأخير على انتقاء اعضاء الجماعة حيت قام بالمناداة على 39 ممثلا من مجموع فخذات القبيلة ولعل ما يمكن ملاحظته ان التمثيلية داخل الجماعة لم تكن متساوية فإذا كانت فخذة (آيت وعبان)، مثلا، ممثلة بتسعة أعيان، إضافة إلى المقدم، فإن فخذات أخرى مثل (أنفاليس) و(أكواريز) ممثلة بثلاثة أفراد فقط لكل فخذة، وهو ما يمكن تفسيره بأن درجة تمثيلية الأعيان في الجماعة تخضع للمعيار العددي لكل فخذة ودرجة حضورها وتأثيرها داخل القبيلة.

- القسم الثالث: فصل العقوبات

يحتل هذا القسم الحيز الأكبر من النص العرفي (حوالي 4 صفحات)، ويتضمن العديد من المخالفات والجرائم والجنح التي يمكن حدوثها في القبيلة (سرقة – قتل – جرح...)، والتي تصل إلى حوالي 39 حالة. إضافة إلى العقوبات التي تقابل كل جريمة أو جنحة، والتي يمكن تصنيفها على الشكل التالي :

(14) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.2.
(15) السلم.
(16) الحرب.
(17) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.2.
(18) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.2.

العقوبات المتعلقة بالقتل:

يعتبر القتل في المجتمع الصحراوي من أكبر الجرائم التي تعمل القبيلة على تجنبها، فإلى جانب كونها عاملا مساهما في النقص من أفراد العائلة والعشيرة التي تنبني قوتها على تلاحم الأفراد وعصبيتهم، فإنها كذلك عامل مساهم في تشتت القبيلة ونشر الفرقة بينها ولسقوط قتلى آخرين في إطار عملية الثأر. وفي حال حدوث هذه الجريمة تلجأ الجماعة بكل الوسائل لاحتواء الأمر وحقن الدماء عن طريق التوسط لدى عائلة القتيل للقبول بالدية. وهو ما نجده لدى قبيلة آيت أوسى حيث بث العرف في هذه المسألة: «من قتل أحدا من القبيلة فإنه يعطي مائة ريال وتحرق خيمة القاتل ويرضى أهل القتيل بالدية والرضى تعركيبتين واحدة لأهل الميت والثانية للجماعة والدية سبعة من الإبل»[19]، ونلاحظ هنا أن هناك غرامة جد مكلفة قدرت في 100 ريال يجب على القاتل الالتزام بأدائها، إضافة إلى تعرگيبين[20] أو ذبيحتين تقدم الأولى لأهل القتيل والثانية للجماعة، كطقس ممهد لرضى أهل القتيل في إطار سلسلة من المفاوضات بين الطرفين لتنتهي بالقبول بالدية التي حددت في 7 من الإبل. هذا فضلا عن حرق خيمة القاتل والتي يمكن اعتبارها عقابا رمزيا وزجريا في نفس الوقت للتأكيد على حجم الجرم المقترف لما كانت تمثله الخيمة من مكانة رمزية لدى الإنسان الصحراوي.

إن ما يمكن ملاحظته بالنسبة لعقوبة القتل في عرف قبيلة آيت أوسى هو التكلفة المرتفعة للصلح مع أهل القتيل، والتي لا يمكن في الغالب بمقدور شخص بمفرده تحملها، حيث غالبا ما يتم اللجوء إلى العائلة أو الفخذة للمساهمة في دفع ثمن الدية، كما أن هذه التكلفة المرتفعة والعقوبة القاسية التي ترافقها والتي قد تصل إلى الطرد من القبيلة، تهدف في الغالب إلى زجر مثل هذه الجرائم ومنع تكرارها لما يمكن ان تجره على القبيلة من تفرقة وصراع داخلي أو نشوب حرب مع قبيلة أخرى.

(19) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.

(20) التعرگيبة : هي ذبيحة من الإبل يتم تقديمها كنوع من الدية في بعض حالات القتل «إن طريقة قتل الدابة بقطع عرقوبها يدل من الناحية الرمزية على الخضوع والاستسلام لإرادة المعتدى عليه، فالجمل حين يقطع عرقوبه يهوي بطريقة عنيفة إلى الأرض بما يعنيه من خضوع رمزي لمقدم التعرگيبة» (بوبريك (رحال)، 2012، «زمن القبيلة : السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي»، دار أبي رقراق، الرباط، ص 157.)

العقوبات المتعلقة بالسرقة:

تم التطرق في عرف قبيلة آيت أوسى لمسألة السرقة واعتبرت كفعل يعاقب عليه عرفيا، حيث حددت العقوبة بشكل عام في الزام السارق بإرجاع الشيء المسروق وتغريمه بأربعة من أمثاله: «من سرق شيئا سواء كان رأسا من الغنم أو زايلة[21] أوحنبلا[22] أوقطيفة[23] فعليه أربع من تلك الأشياء»[24]، وفي إطار السرقة أيضا تم التطرق إلى مسألة فتح مخازن الحبوب (المتمورة) حيت يعاقب كل من فتح واحدة منها وسرق شيئا مما بداخلها برد جميع ما سرق منها في ما بعد، في حال مجيء أشخاص آخرين وأتموا عملية السرقة، كما أن من اشترى الحبوب المسروقة من عند السارق الأول يغرم برد جميع ما سرق من مخزن الحبوب: «ومن سرق متمورة وفتحها وقبض إليه أحد شيئا من الزرع من المتمورة فجاء رجل اخر وذهب بشيء من المتمورة فإنه يلزمه جميع الزرع»[25]، وهي نفس العقوبة التي تطبق في حال سرقة متاع أحد الأفراد المخزن في الخلاء: «من رأى غرارة[26] مخزونة في الخلاء وفتحها وذهب بشيء منها وجاء رجل أخرى عقب فإن الأول يغرم في الجميع»[27].

تطرق عرف قبيلة آيت اوسى في ما يتعلق بالسرقة أيضا، إلى مسألة إنكار السارق المنسوب إليه خصوصا عند غياب الأدلة التي تثبت إدانته. وفي سبيل تبرئة نفسه تلجأ الجماعة لتبني نظام (الحلاف) الذي يقسم بموجبه الأقارب والإخوان ويشهدون في حق المتهم لتبرئته، حيث جاء في الديوان: «من ادعى عليه احد ونكره ولم يرى أحدا بينة فعليه عشرة حلافين»[28]، ونرى أنه في هذه الحالة تم تحديد عدد الحلافين عشرة أشخاص. أما في حال ادعاء شخص ما تعرضه للسرقة من شخص آخر، وفي حال عدم وجود دليل على هذه السرقة، فإن الشخص المدعى عليه ملزم بإحضار 25 حلاف في أجل

(21) زايلة: وتجمع على زوايل وتعني باللهجة الحسانية رأسا من الإبل.
(22) الحنبل: نوع من الزرابي المحلية التي تصنع غالبا من الصوف الخالص.
(23) القطيفة: وتعني زربية مصنوعة يدويا.
(24) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(25) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(26) الغرارة: عبارة عن كيس يصنع محليا من شعر الماعز أو وبر الإبل ويستعمل لتخزين الحبوب (قمح - شعير - تمر...) أو التمر أو لحملها.
(27) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.4.
(28) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.4.

ثلاثة أيام لتبرئة نفسه: «ومن ادعى عليه السرقة ولم توجد عليه بينة فإن كانت السرقة في خيمة أو في مراح[29] أو في نادر[30] أو في دار فعليه خمسة وعشرون حلافا واجلهم ثلاثة أيام وإن لم يأت بالحق ولم يكن عليه عذر فإنه يغرم جميع ما ادعى عليه»[31]. إن الجماعة هنا تمنح للمتهم فرصة لتبرئة ذمته في حال عدم وجود دليل، وذلك من خلال الحلافين الذين يكونون مقربين منه إذ لا يمكن اعتبارهم شهودا على عدم ارتكابه الجريمة موضع الاتهام، بل ضمانا لسلوك هذا الفرد والشهادة في حق أخلاقه ومعاملاته بشكل عام.

عقوبات متعلقة بالضرب والجرح:

لقد حددت عقوبة الضرب بالخنجر في تعركيبة (ذبيحة) تقدم لأهل الجروح وديته والتكفل بمئونته طيلة مدة عجزه إضافة إلى أجرة الطبيب الذي قام بمعالجته: «ومن ضرب أحدا بخنجر فعليه تعركيب ودية الجروح ومئونة المجروح وإن طبه [عالجه] طبيب فعليه أجرة الطبيب»[32]، وترتفع هذه الغرامة إلى 50 ريالا والتكفل بأجرة الطبيب ومئونة الجريح في حال الضرب بالخنجر والسكين وإحداث جروح: «ومن سل سكينا أو خنجرا ولم يضرب أحدا فعليه خمس ريالات فإن ضرب به أحدا وجرحه يعطي خمسون ريالا إنصافا ويعطي أجرة الطبيب إن كان ومئونة المجروح»[33]. وترتفع عقوبة استخدام الأسلحة النارية حيث يعاقب من استعمل البندقية العادية بمائة ريال ونصف دية المجروح «ومن ضرب أحدا بعمارة[34] فعليه مائة ريال إنصافا ونصف الدية»[35]. أما في حال الضرب ب (التغرميشة) أي الضرب بالبندقية دون الإفلاح في إصابة الهدف بسبب عطل في البندقية فإن نية القتل أو إلحاق الأذى وحدها كفيلة ليغرم الفاعل 100 ريال ودفع دية كاملة: «ومن ضرب أحدا بتغرميش فعليه دية كاملة»[36].

(29) المراح: مكان مبيت الماشية.
(30) نادر: حقل.
(31) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(32) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(33) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(34) العمارة : مفرد عماير وتعني باللهجة الحسانية الطلقة النارية التي مصدرها البندقية.
(35) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(36) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.

وفي حال الضرب باستعمال الحجارة وإحداث إصابة على مستوى الرأس فيغرم الفاعل 10 ريالات وذبيحة: «ومن ضرب بحجارة فدمغه[37] فعليه عشر ريالات وذبيحة»[38]، أما في حالة الضرب بالعصا وإحداث إصابة على مستوى الرأس فقد تم تحديد العقوبة بتغريم الفاعل 9 ريالات يدخل ضمنها ثمن الذبيحة «ومن ضرب بعصى فإن دمغه بالعصى فيعطي تسع ريالات فمن هذه التسعة تدخل الذبيحة»[39].

إن ما يمكن تسجيله في هذا الصدد، هو أن العقوبات تختلف حسب درجة خطورة الاصابة الناتجة عن الضربة، بغض النظر عن الأداة المستعملة، حيث يغرم من ضرب شخصا وشج جلده دون إحداث كسر بإعطاء 9 ريالات إضافة إلى ذبيحة من الماعز: «ومن ضرب وشق الجلد ولم يكسر العظم عليه تسع ريالات والذبيحة من الماعز»[40]. أما في حالة حدوث كسر على مستوى أحد الاطراف فالفاعل ملزم بإعطاء نصف دية: «ومن ضرب احدا وكسر ذراعه أو رجله فنصف الدية عليه»[41]. وحددت عقوبة الضرب مع إحداث كسر على مستوى الجمجمة بتغريم الفاعل ب 25 ريال والتكفل بدية الرأس وأجرة الطبيب ومؤونة المجروح: «ومن ضرب وكسر عظم رأسه فعليه خمس وعشرون ريالا إنصافا ودية الراس وأجرة الطبيب ومؤونته قلت أم كثرت»[42]. وترتفع الغرامة التي يجب على الفاعل تأديتها إلى 45 ريالا في حال الضرب مع إلحاق ضرر بالأسنان: «ومن ضرب أحدا وكسر سنه فعليه خمس وأربعون ريالا انصافا ودية السن خمس وأربعون لكل سن السن والضرس سواء»[43]، ويمكن تفسير ارتفاع كلفة عقوبة إلحاق أضرار بالأسنان، والتي تفوق بعض العقوبات المفروضة على كسر الجمجمة أو تكسير الأطراف، بالنظر إلى القيمة الرمزية والجمالية للأسنان لدى المجتمع الصحراوي، خصوصا وأنه من غير الممكن تعويضها أو استبدالها في ذلك الوقت، عكس بعض الجروح أو الكسور التي يمكن التئامها مع مرور الوقت.

(37) الدمغة : إصابة على تحدث جرحا على مستوى الرأس.
(38) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(39) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(40) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.7.
(41) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(42) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.7.
(43) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.7.

في هذا الإطار عمل عرف قبيلة آيت أوسى على المعاقبة على الضرب باليد أو الصفع، حيث يغرم كل من صفع أحدا وأحدث كدمة في وجهه بتقديم ذبيحة «ومن ضرب أحدا بطرشة[44] وكحل حنكه[45] وعيبه[46] يعطي الذبيحة فقط »[47]، وفي ما يتعلق بالضربات التي ينتج عنها عاهات دائمة فمن الملاحظ أنه تم التطرق إلى حالة واحدة، وهي الضرب مع إحداث عاهة بصرية والتي حددت عقوبتها بدية كاملة في حال اعتلال البصر أو فقدانه في كلتا العينين وبنصف دية بالنسبة لعين واحدة: «ومن ضرب أحدا فوقع شيئا عينه فعليه دية كاملة فإن كانت إحدى عينيه فعليه نصف الدية»[48].

إن التهديد بالعنف دون استعماله يعاقب عليه في عرف قبيلة آيت أوسى باعتباره شروعا في الاعتداء على حرمات الغير وعنفا رمزيا في حق الشخص المعتدى عليه، حيث يغرم كل من سل خنجرا ولم يضرب بها ب 5 ريالات: «ومن سل سكينا أو خنجرا ولم يضرب أحد فعليه خمس ريالات»[49]، أما في حال وضع اليد على السكين دون إخراجها فهي تلزم الفاعل أداء 5 مثاقيل: «ومن وضع يده على سكين ولم يخرجها من جواها يعطي خمس مثاقيل»[50].

عقوبات متعلقة بالاعتداء على العرض والحرمات:

لقد احتلت الجرائم المتعلقة بالعرض والشرف حيزا هاما داخل عرف قبيلة آيت أوسى، فالخيمة على سبيل المثال على اعتبارها مجالا حميميا اعتبر الاعتداء عليها او الدخول إليها خلسة من طرف الغرباء مسا بشرف صاحب الخيمة وعرضه، خصوصا وان الخيمة في المجتمع الصحراوي تبقى مجالا نسائيا بامتياز، وهو ما جعل الجماعة بقبيلة آيت أوسى وأثناء سنها لعرفها تضع العديد من العقوبات الزجرية لكل من تسول له نفسه انتهاك خصوصيات الآخرين أو المس بشرفهم، إذ نجد في هذا الشأن أن كل من دخل خيمة احد أو داره على وجه الخديعة أي بغية السرقة أو غير ذلك فإنه يغرم

(44) الطرشة : الصفعة.
(45) حنكه : أي خده وكحل حنكه هنا تعني أحدث كدمة على مستوى وجهه.
(46) عيبه : أي عيره بشيء ما.
(47) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(48) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(49) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(50) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.

ب 50 ريالا تقسم مناصفة بين صاحب البيت وآيت أربعين: «من دخل خيمة أو دارا أو زاوية على وجه الخديعة فعليه خمسون ريالا خمس وعشرون لرب البيت وخمس وعشرون لآيت أربعين»[51]، أما في حال قيام شخص بالتنازع داخل خيمة شخص أخر فقد يغرم ب 12 ريالا نظرا لانتهاكه حرمة الخيمة والاقتتال داخلها، مما قد يعتبر إهانة واضحة لصاحبها، وترتفع الغرامة إلى 100 ريال في حال قيام شخص بالدخول إلى خيمة قصد التحرش بنسائها أو القيام باعتداء جنسي على عيال صاحبها، وهو ما تم تسميته في العرف ب (السفه) «ومن افتتن[52] في وسط خيمة فعليه إثني عشر ريالا ومن هجم خيمة ودخلها يريد السفه فعليه مائة ريال نصف لرب الأسرة ونصف للجماعة»[53]، وفي حالة تطور المسألة وحصول اعتداء جنسي أو اغتصاب فإن المعتدي ملزم بأداء 100 ريال والتكفل بإعطاء صداق تلك المرأة: «من قبض حرة وغصبها يعطي مائة ريالات إنصافا وصداق تلك المرأة»[54]. أما المرأة التي حملت خارج إطار الزواج فكانت تطبق عليها شبه أحكام القاتل أي الطرد من القبيلة وإحراق خيمتها وتغريم أهلها 100 ريال:«كل امرأة ظهر فيها حمل ولم يكن لها زوج فإن أهلها يعطون مائة ريال وتحرق خيمتها وتخرج من وسط القبيلة ولا تسكن فيها»[55].

في الجانب المتعلق بالتعدي على الغير أفردت بعض العقوبات الخاصة بذلك، إذ نجد كل معتد على أحد من عامة الناس ملزما بتأدية 12 ريال: «ومن تعدى على أحد من المسلمين فإن عليه اثني عشر ريالا انصافا»[56]. وبالنظر إلى المكانة الكبيرة التي يحتلها كبار السن في المجتمع القبلي الصحراوي وما يلي ذلك من توقيرهم وإبداء الاحترام لهم فقد افردت عقوبة خاصة لكل من سب أو شتم شيخا او مسنا حددت في 7 ريالات: «ومن سب او شتم كبير السن فعليه سبعة ريالات»[57]. أما من قام بقبض لحية احدهم او نتفها فهو ملزم بأداء 5 ريالات وذبيحة لما في ذلك من إهانة كبيرة للشخص المعتدى عليه: «ومن قبض لحية رجل ونتفها فعليه خمس ريالات»[58].

(51) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(52) افتتن : من الفتنة باللهجة الحسانية أي الخصومة
(53) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(54) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(55) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(56) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.5.
(57) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(58) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.

عقوبات متعلقة بخيانة القبيلة:

إن ما يمكن ملاحظته من خلال استقراء بعض العقوبات الواردة في عرف قبيلة آيت أوسى، هو كون الجماعة عملت على محاربة خيانة القبيلة بأي شكل من الأشكال، من خلال ترسيخ الوعي الجماعي للقبيلة في مواجهة أي عدوان خارجي سواء أكان سرقة أو تآمرا، ومعاقبة كل من سولت له نفسه خيانة القبيلة وجر الفشل إليها، وفي هذا الصدد فقد حددت عقوبة من تأمر على العدو عن طريق مساعدته على السرقة بتغريم الفاعل جميع ما ذهب به السارقون: «ومن كان عند أحد سارقا حتى رأى الغارة في القبيلة وذهب بالحيوان[59] في تلك الليلة فإنه يغرم في الجميع»[60]. كما يغرم كل من دل العدو على أماكن الماشية وغيرها من الممتلكات لتسهيل سرقتها بأداء جميع ما ذهب به العدو، يغرم من 30 إلى 50 ريال وتحرق خيمته «ومن دخل عليه السراق وصار يمونهم بالشراب والطعام وينعت حيوان القبيلة فإنه يغرم ما ذهب به السراق فعليه ثلاثين ريالا إنصافا، ومن نعت للعدو شيئا من مال القبيلة فيعطي خمسين ريالا انصافا وتحرق خيمته ويغرم جميع ما ذهب به العدو»[61].

عقوبات وأحكام مختلفة:

تم تحديد عقوبة الامتناع عن أداء الواجبات المستحقة للإمام (إمامة الصلاة) في تغريم الشخص الممتنع بأداء 5 مثاقيل: «ومن عطل شرط الإمام فأبى ان يعطيه يعطي خمس مثاقيل ويغرم جميع الشرط حب أم كره»[62].

إن اعتماد قبيلة آيت أوسى على الترحال والتربية الواسعة للماشية، جعل الجماعة تبث في بعض الأحكام المتعلقة بتحديد المسؤوليات في حال نشوب خلاف بين مربي الماشية وأصحاب بعض الزراعات البعلية أو المسقية، حيث تلقى المسؤولية كاملة على الراعي في حال افسد قطيعه أي شيء من الزرع: «وكل راع سرح[63] غنما أو إبلا أو بقرا وأفسدت تلك الغنم أو الإبل أو البقر شيئا من جنان أو فدان فإن الراعي يغرم جميع

(59) الحيوان : يقصد بالحيوان باللهجة الحسانية كل الممتلكات التي تخص الفرد من ماشية أو غيرها.
(60) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.7.
(61) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.7.
(62) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.6.
(63) سرح : أي رعى

ما يفسده هذا القطيع»[64]، و«وغنم دخلت معذرا[65] أو جنانا[66] فمنه تذبح رأس غنم ولا يذبح فحل وجيدة الشياه بل وسط الغنم»[67].

لقد تم التطرق في عرف قبيلة آيت أوسى إلى مسألة شروط سقوط واجب الحماية الذي تفرضه الذبيحة [68]، ذلك أن الذابح لا يحق له الانتقال من تحت حماية شخص إلى آخر أو قبيلة أخرى إلا بشروط حددت في معرفة السبب موضع الخلاف بين الطرفين، ومن غيره لا يمكن أن تتم عملية الانتقال هذه: «ومن ذبح عليه أحد من القبيلة فإنه لا يزول عليه إلا إذا تعدى عليه المذبوح عليه»[69] و«من ذبح عليه زاويا أو أحد من القبائل فإنه لا يتحول لرجل لأخر إلا إذا تعدى عليه المذبوح ولم يرجع المذبوح عليه فإن قبض خاطره[70] لا يتحول الرجل لأحد اخر سواء حب أم كره»[71].

استنتاجات:

إن أول ما يمكن استنتاجه من خلال هذه القراءة الأولية لعرف قبيلة آيت اوسى، أن الجماعة بهذه القبيلة في ذلك الوقت اعتبرت نفسها أسمى الأجهزة التي سنت العرف كقانون وضعي وسهرت على تطبيقه، وذلك بشكل توافقي مع كل مكونات القبيلة، والتي يعيش أغلب افرادها حياة بداوة ظاعنة. والجماعة بذلك إضافة إلى كونها سلطة تشريعية وتنفيذية في غياب سلطة قرار مركزية أو حتى بحضورها، مثلت أيضا جهازا يسعى قبل كل شيء إلى الحفاظ على مصالح القبيلة وتلاحم أفرادها عن طريق ضبط علاقاتهم وحمآيتهم من الانحراف والفوضى الذي قد يفضي بالقبيلة إلى العنف

(64) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.8.

(65) المعذر: حقل مخصص للزراعات البورية أساسا (قمح، شعير...)

(66) الجنان : على عكس المعذر المخصص للزراعات البورية، فإن الجنان هو هبارة عن حقل مسقي ويكون في الغالب محاطا بسياج لحمايته

(67) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.8.

(68) نظام الذبيحة نظام حماية كان سائدا لدى القبائل الصحراوية ويتمثل في طلب شخص حماية من شخص أو قبيلة أخرى لفعل ارتكبه في قبيلة الاصلية استوجب طرده، وفي سبيل ذلك يقوم هذا الشخص بتقديم ذبيحة للشخص الذي يطلب حمايته، وعند قبول هذا الأخير الذبيحة يصبح الذابح تحت مسؤولية المذبوح عليه ومسؤولية عشيرته، وتصبح له كل الحقوق وعليه كل الواجبات التي تلزم أبناء القبيلة من ديات ومشاركة في دفع المخاطر عن القبيلة.

(69) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.8.

(70) استرضاه

(71) عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان)، مرجع مذكور، ص.8.

والتشرذم. من ناحية أخرى، يلاحظ أن القبيلة عند اختيارها للجماعة حاولت الحفاظ قدر الإمكان على بقاء السلطة جماعية والحرص على عدم استفراد شخص (مقدم، شيخ...) أو مجموعة بشرية (فخذة...) بهذه السلطة.

إن تبني قبيلة آيت أوسى للعمل بالقانون العرفي حالها حال العديد من القبائل بالمنطقة، أملته ضرورة وضع قانون يتماشى مع أوضاعها وخصوصياتها، والتمكن من حل الإشكالات التي يطرحها الواقع اليومي من استتباب للأمن ومنع للفوضى وتدبير للمصالح والمرافق المشتركة، وعلى الرغم من الجدل الكبير الذي كان قائما حول مدى شرعية استعمال هذا القانون العرفي والتحكيم بمقتضياته فقد وجدت الجماعة أثناء سنها لقوانينها العرفية العديد من المبررات المتمثلة أساسا في سد الذريعة ودرء المفسدة، وهي بذلك لم تكن جامدة في تعاملها مع النصوص الشرعية بل عملت على سن قوانينها العرفية بما يتماشى ووقعها اليومي، ما دام لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الاسلامية.

إن الملفت للنظر في طبيعة العقوبات الموجودة في عرف قبيلة آيت أوسى، هو غياب لأي عقوبات جسدية من قتل أو قصاص أو عقوبات سالبة للحرية، بل ما نجده في الغالب هو عقوبات مالية وأخرى رمزية ذات طابع زجري، ولعل ما يفسر هذا الأمر هو طبيعة المجتمع الذي أنتج هذه العقوبات وهو مجتمع قبلي بالدرجة الأولى، ذلك أن فرض عقوبات جسدية على الجاني مهما كانت خطورة أفعاله، قد تؤدي إلى رفض أقاربه أو عشيرته تسليمه وما يمكن أن يجره ذلك من قسمة وفرقة بين أبناء القبيلة الواحدة، وهو ما يتنافى مع جوهر العرف الذي يؤكد على وحدة القبيلة ويعاقب على كل ما من شأنه ان يبث الفرقة داخلها ويجر الفشل إليها. من ناحية اخرى، فإن طبيعة حياة الترحال الدائمة التي تعرفها القبيلة أمر غير مساعد على انشاء مؤسسات سجنية أو غيرها، وبالتالي عدم جدوى إدراج عقوبات سالبة للحرية، وفي ظل هذا المعطى تبقى العقوبات المالية والرمزية الحل الوحيد لمنع انتشار الفوضى والعمل على ضبط العلاقات بين أفراد القبيلة.

في ما يتعلق بالعقوبات أيضا، يلاحظ أن أقصى عقوبة نجدها بعرف قبيلة آيت أوسى، هي الطرد من القبيلة كما في حالة الحمل خارج إطار الزواج او عملية القتل العمد. إن الطرد يعني إبعاد الجاني من القبيلة وما يعنيه الأمر من التبرؤ منه وسحب

هويتها عنه، وهي عقوبة جد قاسية في مجتمع عشائري من الصعب على الفرد إثبات وجوده بمعزل عن انتمائه القبلي ما دام هذا الانتماء يوفر له الحماية والأمن وسبل العيش، فضلا عن منحه الهوية الاجتماعية والرمزية.

سنت الجماعة في عرف قبيلة آيت اوسى عقوبات خاصة لمن يهدد بالعنف دون الاقدام على استعمالها، لما في الأمر من عنف رمزي قد يتطور ليصبح عنفا جسديا، وهكذا فإن مثل هذه العقوبات الزجرية يمكن أن تكون رادعة وحادة من انتشار العنف داخل مجتمع قبلي يحتل فيه العرض والشرف مكانة هامة. كما أن هذا العرف يعاقب بالعديد من الغرامات والديات ذات الطابع الطقوسي مثل الذبيحة والتعرگيبة والتي تقتصر على الجرائم المتعلقة بالقتل او الشروع في القتل أو كل ما له علاقة بالعرض والشرف، إن الجاني وعائلته وتجنبا للمواجهة مع أهل المجني عليه يضطر إلى تقديم ذبيحة أو تعرگيبة والتي تمثل خضوعا رمزيا ودليلا على الندم على الفعل المرتكب.

إن ما تجب الإشارة إليه عند استقراء عرف قبيلة آيت أوسى، هو كون هذا العرف تطرق، إلى العديد من الأفعال والجرائم والجنح التي من المحتمل حدوثها في هذا المجتمع القبلي، وأفرد لها عقوبات تتناسب وكل فعل، ابتداءا من القتل كأشد الجرائم من حيث وقعها وعقوبتها مرورا بالجرائم المتعلقة بالعنف الجسدي والسرقة والاعتداء على العرض والشرف، إضافة إلى العنف الرمزي، من سب وشتم، هذا فضلا عن وضع أحكام خاصة يلجأ إليها في حال وقوع خصومات أو نزاعات ناتجة عن أفعال فرد من أفراد القبيلة أو ماشيته، كما أن العرف ومن خلال حجم العقوبات المالية والمعنوية المفروضة على المتآمرين ضد القبيلة وإن كان من أبناءها لم يترك المجال لكل ما من شأنه أن يضر بالمصالح العليا للقبيلة.

خاتمة

تتيح هذه القراءة الموجزة والأولية للقانون العرفي الخاص بقبيلة آيت أوسى، هو إمكانية القول بأن القبيلة بالجنوب المغربي على الرغم من بعدها عن مراكز القرار السلطانية وبقائها لفترات تاريخية مهمة ضمن بلاد السيبة، فإنها لم تكن تعيش حياة فوضى ولا نظام، بل شكلت القبيلة في هذه المناطق مؤسسة منظمة ولها هيئات قائمة على ثوابت اجتماعية وسياسية إضافة إلى جهاز قضائي ينطلق في سن احكامه من الواقع

الاجتماعي والثقافي لأفراد القبيلة. إن قبيلة آيت أوسى حالها حال العديد من القبائل بالمنطقة لم تكن بسنها للعرف وتدوينه تهدف إلى الخروج عن الثوابت الدينية بقدر ما كانت تحاول صياغة قوانين أحكام تجنب القبيلة الفوضى والتسيب ما دامت هذه الأعراف لا تتناقض والشريعة الإسلامية وهو ما نجده واضحا في ديوان هذه القبيلة الذي لم يبث في قضايا الزواج والطلاق والإرث التي بقيت من اختصاص الشرع.

لائحة المراجع المعتمدة

- عرف قبيلة آيت أوسى (الديوان) بحوزتنا نسخة مصورة منه، مؤرخ ب1369هـ/1950م، نسخته الأصلية بحوزة (ابن عويس) شيخ فخذة (أنفاليس) من قبيلة آيت أوسى.
- بوبريك (رحال)، 2007، «دراسات صحراوية، المجتمع والسلطة والدين»، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب.
- بوبريك (رحال)، 2012، « زمن القبيلة : السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي»، دار أبي رقراق، الرباط، المغرب.
- Le Capitaine Du Furst, 2011, «Etude sur La Tribu des Ait Oussa», Imprimerie papeterie el ouataniya, Marrakech, Mar

مؤسسات التدبير الجماعي بمنطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب: أجماعة أيت أربعين ومؤسسة الكوركاس نموذجا

ذ. سيدي أحمد فليل (باحث)
كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
القنيطرة

«إن مسلك الوعي بالذات هو المقتضى الفلسفي الأول، لذلك لا بد من البحث حول مؤسساتنا وتنظيماتنا الموروثة، والذهنيات التي هيكلت سلوكنا» محمد إقبال».

تقديم

عرفت منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب مابعد سنة 1976 تحولات بنيوية كبرى، مست المجال والمجتمع والثقافة، تمثلت أساسا في انتقال المجتمع القبلي الصحراوي من مرحلة البداوة والترحال إلى مرحلة الاستقرار والتمدن؛ وذلك نتيجة لعدة عوامل جيوسياسية وسوسيواقتصادية. ويعتبر العامل السياسي أحد العوامل الاساسية الأكثر هيمنة وبروزا في هذا التحول، وكان الفاعل الرئيسي في قلب هذه العملية -ولا زال- هو الإدارة المركزية (الدولة).

لذلك أثرت هذه التحولات بشكل مباشر في المؤسسات الجماعية التقليدية التي عرفها المجتمع القبلي التقليدي الصحراوي في زمن البداوة والترحال، وعلى رأسها مؤسسة «أيت أربعين» (**الجماعة**)، حيث اتخدت شكلا جديدا تتجسد في « المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية» (**الكوركاس**) مند بدايات مرحلة الإستقرار والتمدن «زمن السلم».

وتعتبر دراسة التحولات التي عرفها المجتمع وتدبير المجال بمنطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب من منطلق المؤسسات الجماعية الأصيلة والحديثة ذات أهمية بالغة في رصد وتوثيق التحولات التي عرفها مجتمع ومجال محل الدراسة والبحث، مما يسهام في فهم الكثير من المشاكل التي تشهدها هذه المنطقة في الوقت الراهن، فنظرتنا للتاريخ –كما يقول بروديل- تعبر دوما عن توتراتنا في الحاضر وتوقعاتنا للمستقبل، مما يستوجب إعادة قراءة التاريخ من أجل فهمه في سبيل بناء المستقبل الممكن و المشترك في إطار الوحدة والتعايش والاندماج.

تتأسس مداخلتنا على فرضية مفادها أن المجتمع القبلي الصحراوي استطاع أن ينتج تنظيمات جماعية تقوم بأدوار مفصلية في تدبير الإمكانات والمشاكل والمخاطر التي عرفها مجال الترحالي والحفاظ على المكتسبات المجالية وإقرار الأمن والحفاظ على الإستقرار. إذ نجد أن أهم هذه التنظيمات مؤسسة ايت أربعين، التي تستمد وجودها من الوعي الجمعي المعبر عن دوام واستمرارية المجتمع. مؤسسة ايت أربعين، مؤسسة أصيلة انبثقت من رحم الترحال والبداوة ونابعة من عمق المجتمع القبلي فضلا عن كونها رغبة داخلية طبيعية جعلت المؤسسة الجماعية بينت الضرورة بإمتياز (Fille de la nécessite). فهي مؤسسة سابقة على الدولة، ساهمت في استمرار هذا المجتمع وتوازنه وتماسكه وتجاوز حالات التوتر والنزاع التي كانت تهدد وحدة كيانه ووجوده. وشكلت نموذج لإرادة العيش المشترك. بالرغم من محاولات القضاء عليها من خلال خلخلة البنيات الاجتماعية للمجتمع القبلي الصحراوي وتعويضها بمؤسسة بديلة وهي«الجمعية الصحراوية العامة» في فترة الإستعمار الإسباني (اجماعة)، أو تجديدها في صورة حداثية مع الدولة الوطنية في مؤسسة عصرية تحت مسمى «المجلس الملكي الإستشاري للشؤون الصحراوية» عبر نهج السياسة الجهوية في عملية تحديث المجال الترابي، وإعادة ترتيب الانماط التقليدية داخل المجال السياسي المحلي، فإن هذه المؤسسات الحديثة لم تستطع الاضطلاع بالأدوار التي كانت تلعبها في زمن القبيلة لمجموعة من الاعتبارات الذاتية والموضوعية.

I - المؤسسة الجماعية في زمن القبيلة : السياق، البنية التنظيمية والأدوار

- مؤسسة «أيت أربعين» : المجال، البنية والادوار

يخضع التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي للقبيلة الصحراوية لثلاث مؤسسات: « جماعة الأعيان » و «مجلس أيت أربعين » و «مجلس الأمن »، ويخضع في كليته إلى منظومة صارمة ومرنة في الان ذاته للآليات والوسائل التنطيمية تتوافق والمنطق الترحالي الذي يحكم القبيلة الصحراوية والظروف السائدة بهذه المجالات الترابية، وتربط بينهم تراتبية واستقلالية أيضا. ونجد أنه لايوجد فارق كبير بين ايت أربعين ومجلس الأمن بإعتبارهما مؤسستين مرتبطين بظروف زمنية معينة، إن لم نقل كيان واحد، في حين تبقى اجماعة هي أعلى سلطة تراتبية ولها ميزة الإستمرارية والدوام، لكن بحكم الظروف والطوارئ نجد مؤسسة أيت أربعين هي التي لها كامل السلط.

تتكون «اجماعة الأعيان» (أو «الناس المعلومة») من تمثيلية لمجموع أفخاذ وقسمات القبيلة، ولها سلطة تشكيل «مجلس ايت ّأربعين» وتقرر اجتماعاته، وهذا المجلس بدوره يقوم بتكوين مجلس للأمن في حالة الترحال والحرب.

تعتبر مؤسسة ايت أربعين أهم مؤسسة في النسق القبلي، هي مؤسسة عرفية، تكمن مهمتهما في السهر على تدبير شؤون القبيلة الداخلية والخارجية، وتمثل ذلك التنظيم السياسي الذي يجمع بين السلطات: القضائية، التشريعية والتنفيذية.

إن أول ما يثير إنتباه الباحث عندما يتطرق للمؤسسات الجماعية لدى القبيلة الصحراوية، وخصوصا أيت أربعين، هي مسألة التسمية.وهذا ماحدث للباحث الانثربولوجي الامريكي دافيد مونتجومري هارث الذي يترجمه بالانجليزية The People of the Forty والذي ذهب إلى أن مصطلح ونظام ايت أربعين لا يوجد إلا لدى القبائل المستقرة ذات نشاط فلاحي وليس القبائل البدوية التي تمارس الترحال ولا حتى تلك التي تمارس الانتجاع[1].ويحيل اسم ايت أربعين إلى عدة معاني، الاول، يشير إلى أن عدد أعضاء المجلس هو أربعين فرد، إلا أننا نجد أنه ليس بالضرورة أن تضم هذا العدد، وذلك بناء على تشكيلة هذا المجلس لدى القبائل الصحراوية، فقد تكون مثلا لدى بعض القبائل من 15 إلى 60 رجل حر، وأخرى نجد فقط 12 رجلا وقد يتجاوز هذا العدد.

أما المعنى الثاني، فيمكن أن يحيل على أن الفئة العمرية للمجلس تتحدد في الأربعين سنة.وهذا له مدلولات في الثقافة العربية والشرع الاسلامي، حيث تبلغ عند الانسان قمة العطاء أوجها في أربعين عمره أو ربيعه كما يقول المثل: (الولد عند بلوغه والكهل عند فروغه) وكذالك حيث يزداد الكهل رصانة وحصافة وعقلانية. قال تعالى: (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة)، و قال تعالى : ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**﴾ يوسف 22. في حين نجد البعض يستعمل اسم «ايد أربعين» كمرادف لها[2]، إن كان هذا اللفظ هو تحريف للإسم الاصلي أيت أربعين. ويرجع أصل تنظيم أيت أربعين إلى القبائل الصنهاجية[3].

(1) بوبريك رحال، زمن القبيلة :السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، طبعة أولى/2012، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، ص28.

(2) Sophie Caratini, Les Rgaybat (1610-1934). Tome 2 : Territoire et Société. Préface de Claude Meillassoux, Paris, L'Harmattan, p 162.

(3) المحجوب السالك، مرجع سبق ذكره، ص43.

جدير بالذكر، أن مجلس ايت أربعين هو ابن الضرورة، فحسب الرواية الشفوية تم إحداث أول مرة تجمعا كبيرا، سمي فيما بعد بأيت أربعين، بعد بروز نزاع داخلي خطير كاد أن يهدد تماسك القبيلة، حيث قام أحد أفراد فخذة التهالات وقتل فرد من فخذة أولاد الشيخ. ومن أجل حل النزاع، تم تشكيل تجمعا يضم أعيان القبيلة لايتضمن في تمثيليته أي فرد من التهالات ولا كذلك اولاد الشيخ.وتمت مطالبة التهالات بتأدية واجب الدية إلى أولاد الشيخ[4].

تختلف التركيبة العددية لمجلس ايت أربعين بإختلاف القبائل الصحراية وتبعا لعدد أفرادها وإختلاف قسيماتها. فنجد عند قبيلة الركيبات مثلا، أن مجلس أيت أربعين يتكون مابين 15 إلى 60 رجل حر،ويتم تشكليه لظروف استثنائية مرتبطة بعدة أسباب سنقف عليها لاحقا. ويتم تشكليه بقرار من «اجماعة الاعيان»، ويكون على رأس المجلس رئيس وقاضي.ويتم ذلك عن طريق الاختيار، بناء على مجموعة من المعايير: على رأسها الكفاءة،ولايتم اعتماد معياري السن والغنى والمكانة الاجتماعية نظرا لان الغاية القصوى المرجوة هي الفعالية.لكن ذلك لايعني البتة الاقتصار على معيار الكفاءة، بحيث يراعى في تعيين بعض أعضائه معيار السن والنسب الشريف كما سنرى فيما بعد[5].

بالنسبة لرئيس «مجلس ايت أربعين» يسمى لمقدم، يتم اختياره بناء على معيار السن والنسب الشريف. فالرئيس أو المقدم «يجب أن يكون شيخا مسنا محترما يتم اختياره من سلالة ليس لها طموح سياسي»، وذو نسب شريف.ويختلف المقدم حسب طبيعة تمثيلية الركيبات، عندما يكون المجلس ذو تمثيلية أكثر لركيبات الساحل، فإن المقدم يتم اختياره من قسمة أولاد موسى (ومن أهل ميا تحديدا).وعندما تكون كل ركيبات الكواسم مجتمعة يتم اختيار المقدم من قسمة إبراهيم اوداود (من اهل السلالكة تحديدا). هذا العرف، يعكس هنا هاجس الحياد، فأهل ميا وأهل السلالكة لايشاركون في النزاعات السياسية ومترفعين عن النزاعات الداخلية.فوضع المقدم يمكن أن يكون محل حقد ونقمة : لانه لاقدر الله تركنا رجلا قويا يأخذ صفة رئيس المجلس ايت أربعين، فإنه ستتمخض عن ذلك صراعات داخلية عنيفة ستكون معاكسة للسلطة

(4) مقابلة مع أحد الشيوخ المرجعين : سيدأحمد رحال، عضو المجلس الملكي للشؤون الصحراوية، بتاريخ 2014/02/07
(5) Sophie Caratini, Les Rgaybat (1610-1934). Tome 2, op cite, p 162.

حول الرئيس الاوحد مما سيشق تماسك الجماعة، لان كل عين (جمع اعيان) يطمح أن يصير رئيس، وهذا سيولد لنا انشقاقات داخلية،هذا النمط من التسيير قد يضعف رصيد المجلس من السلطة، الشئ الذي قد يؤثر على نجاعتها ومصداقيتها، وهو ما حدا ب «اجماعة الأعيان» إلى اختيار شيخ مسن ليس له طموح سياسي كمقدم لمجلس ايت أربعين. علاوة على أن، مقدم المجلس لايتوفر على صلاحيات خاصة، فهو يتدخل من أجل تعيين أعوان التنفيذ، يحتفظ بنسخة مكتوبة متعلقة بالاوامر الصادرة، وأحيانا يتصرف كناطق رسمي للمجلس عند الضرورة.ويساعده في مهامه، قاضي، يتم اختياره من أهل عبد الحي خصوصا لدى ركيبات الساحل، وهم يشرفون على تنظيم الكتاتيب القرانية والمحاضر (جمع محضرة). ويقوم بدور قاضي وكاتب للمجلس، يوثق القرارات المتخذة، في ثلاث نسخ، يحتفظ بنسخة لنفسه، ويسلم نسخة للمقدم والثالثة لجمعية الأعيان[6].

يعتبر مجلس ايت أربعين بمثابة هيئة تشريعية وتنفيذية وقضائية.يمثل اطارا تشريعيا من سن قواعد القانون العرفي، بعد مصادقة اجماعة الأعيان، تجسد هذه القوانين قواعد تدبير نظام المعاملات، والمخالفات والعقوبات الزجرية، وحدود تطبيقها على أفراد الجماعة المخالفين، وتتأسس على مبادئ التراضي والاتفاق الجماعي.

« ففي زمن أيت أربعين، كل أعيان الركيبات كانوا يمتثلون أمام القاضي من أجل الالتزام بهذا العقد، وقد يضمنون عقدهم بعض التهديدات التي تهدف إلى ترهيب ضعاف العقول، بحيث يحددون طبيعة العقوبة حسب خطورة الخطأ،ومن هنا يتم اشعار الجمهور قبل إقراره عمليا، ويكون مكتوب في وثيقة مضمنة للعقد، يتم تسليمها في ثلاث نسخ، الاولى للمقدم والثانية للقاضي في حين الثالثة تسلم لأحد أعيان الفريك (المخيم). ماتجدر الاشارة اليه هنا ان المنازعات غالبا مايتم حلها في اطار القانون العرفي المحلي وليس بالقانون القراني، حيث أن العرف يهتم بما هو متحول ويومي.

مما يولد قناعة راسخة أن العرف ليس نظام قانوني تشريعي ينظم حياة الافراد والجماعات في زمن ومجال معينين فحسب، بل هو رؤية وتصور وتمثل مجموعة لنظامها الداخلي وقيمها الاخلاقية والدينية وبناياتها الاجتماعية والسياسية[7].إلى جانب ذلك، فالمجلس يمثل هيئة تنفيذية باعتباره قوة اكراهية وردعية منظمة.داخل القبيلة يمارس

(6) Ibid, p 163.

(7) بوبريك رحال، العرف في المجتمع الصحراوي (قراءة أولية في نصوص عرفية)، سلسلة مناظرات (07)، القانون والجتمع، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، طبعة أولى/2005، الرباط، ص 81.

الاكراه على مستويين : الأول شبيه بشرطة الدولة، فأعضاء المجلس يراقبون وينظمون مواطنيهم، أما الثاني فيتجلى في مهمة تأمين الدفاع عن كل خطر يحدق بالقبيلة، لأن الركيبات المعنيين بتشكيل مجلس ايت أربعين هم في الغالب محاربين.

علاوة على الدور التشريعي والتنفيذي لمجلس ايت أربعين، نجد أنه يقوم مقام القضاة في إصدار الأحكام والجزاءات. وكل الأحكام تأخذ شكل غرامات وذعائر.غير أنه ولمجموعة من الاسباب لاينعقد إلا في الظروف الاستثنائية والطارئة. أي أنه مؤقت، فهو ابن الضرورة بإمتياز، فإجتماعات مجلس ايت أربعين، لاتنعقد إلا بطلب من جماعة الأعيان، وفي ظروف معينة، وهي : زمن الزراعة البورية (الحرث) في فترات سقوط الامطار. وفي زمن الترحال مما يفترض أو يتطلب تجمعا للخيام. وفي زمن بروز نزاع داخلي. وفي زمن الحرب أي مواجهة الاخطار الخارجية. ويتمتع بمجموعة من الاختصاصات ترتبط بظروف تشكله أو اجتماعه. ويمكن تحديد اختصاصاته داخلية واختصاصات خارجية[8].

II - المؤسسات الجماعية في زمن الاستعمار (1884 - 1976)

تميزت السياسة الاسبانية في البداية بعدم التدخل في البنيات والمؤسسات الاجتماعية التي تسهر على تدبير شؤون القبائل الصحراوية، وتركت الصحرويين أحرارا في تسيير أنفسهم، إلا أنه بمجرد انبعاث الروح في المقاومة المحلية وبروز تطورات مست المجال والمجتمع، ستعرف السياسة الاسبانية تغيرا جذريا.ففي حزيران 1956، تحرك مائة رجل من قبيلة الركيبات وهاجموا الموقع الفرنسي في **أم لعشار** على مسافة 135 كلم غرب تندوف، معلنين دخول القبائل الصحراوية في المواجهة[9]. علاوة على نزوح عدد كبير من الصحراويين إلى مدينة العيون لعوامل طبيعية وإقتصادية : فنظرا لتوالي سنوات الجفاف التي عرفتها المنطقة خلال سنوات 1950-1963-1959-1964، والذي أدى إلى تضاعف نقصان قطعان الماشية الذي يعتبر المورد الأساسي للعيش في الصحراء، الشيء الذي أدى بدوره إلى ظهور مجاعات[10]، مما إضطر الصحراويين إلى البحث عن موارد عيش أخرى.

(8) CARATINI Sophie, Les Rgaybat (1610-1934). Tome 2 : Territoire et Société. Préface de Claude Meillassoux, 1ère edition 1989, Paris, L'Harmattan, pp 162-168.

(9) الشامي علي، الصحراء الغربية: عقدة التجزئة في المغرب العربي، طبعة أولى/1980، دار الكلمة للنشر. ص 122

(10) سيدي أحمد فليل، الرهانات الحضرية والتنمية الترابية: حالة مدينة العيون، بحث لنيل الماستر في الجغرافيا-علوم المجال، السنة الجامعية 2009 - 2010، كلية الاداب والعلوم الاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، ص 154.

هذا الواقع الجديد أدى إلى الاحتكاك بين الإنسان الصحراوي والسلطات الاسبانية، الشئ الذي نبه هذه الأخيرة إلى ضرورة اتخاذ إجراءات للحفاظ على الوضع العام. وهنا سوف يتم التركيز على المؤسسات الجماعية، وعلى رأسها مؤسسة أيت أربعين، بانشاء مؤسسات موازية لها.لذا، أصدر المجلس الاسباني مرسوما بتاريخ 29 فبراير1962، ينص على إنشاء إدارة خاصة بإقليم الصحراء، يتولى بمقتضاه المجلس البلدي في الإقليم الشؤون الادارية، وتم تعيين ثلاث شخصيات صحراوية ذات وزن قبلي على رأس ثلاث مدن: سويلم ولد أحمد ابراهيم (قبيلة أولاد الدليم) كعمدة لمدينة الداخلة، عبد المعطي ولد ابريكة (قبيلة الركيبات/السواعد) كعمدة لمدينة العيون، وخطري ولد الجماني (قبيلة الركيبات/لبيهات) كعمدة على مدينة السمارة[11]. ويقف على قمة ادارة الاقليم «المحافظ الاقليمي» الاسباني[12]. أما فيما يخص الكيانات المحلية (القبائل)، فقد تركت ادارتها ل «أجماعة»، وهو مجلس محلي. يضم شيوخ فخدات وأعراش القبيلة، وتكون مهمته الرسمية هي الامتثال وخدمة مصالح المستعمر. تضم 40 ممثلا منتخبا باقتراع حر وكل واحد منهم منبثق من عرش في القبيلة. والجماعة تنتخب بالأغلبية رئيسها ونائب رئيسها، أما منصب الأمين العام فهو خاضع لتعيين الحاكم العام[13].

بعد خمس سنوات،اصدرت اسبانيا مرسوما جديد بتاريخ 11 ماي 1967 ينص على تأسيس «الجمعية العامة للصحراء» أو الجماعة، وهي تضم رؤساء القبائل وفخذات القبائل لتولي «الشؤون الخاصة بالاقليم[14] والتي كانت تعتبر كعنصر تعبيري للسكان الصحراويين، مؤسسة اجتماعية قائمة بذاتها وبنية قبلية تناط بها وظيفة التدبير الذاتي لشؤون القبيلة، وآلية من آليات الإدارة المحلية لتسهيل مأمورية اختراق للبنية القبلية وتفتيتها وإعادة إدماجها داخل مؤسسات وحكم الدولة، بتقديمها لاهتمامات ومصالح الإدارة الاستعمارية[15]. وتجسد مؤسسة «اجماعة» نوع من السلطة المنبثقة عن القبائل

(11) مقابلة مع سيدي أحمد رحال، عضو المجلس الملكي للشؤون الصحراوية.

(12) بطرس غالي وأخرون، حرب الصحراء في المغرب العربي،مجلة السياسة الدولية عدد 198/ 1976، ص 217.

(13) *Gaudio Attilio, les populations du sahara occidental, édition Karthala, paris, 1993, p44.*

(14) بطرس غالي، نفس المرجع الاخير.

(15) فليل سيدي أحمد، مداخلة بعنوان «تدبير الشأن المحلي في فترة الاستعمار الاسباني»، في اليوم الدراسي «نظرات حول تاريخ الصحراء»، نظم من طرف مركز ديلول للدراسات والأبحاث التنموية، بتاريخ 28- 09-2010 بمدينة العيون.

والمنفصلة عنها نسبيا، كإطار لتقرير المواقف اعلان مواقف السكان المحليين، تمثيلهم في العلاقات مع الادارة الاسبانية، للاشراف على المسائل الداخلية وضبط العلاقات القبلية.

فالجماعة هيئة أكثر اتساعا من أيت أربعين : اضافة لزعماء القبائل الصحراية المتواجدة داخل منطقة النفوذ الاسباني (بإستثناء ايفني)، تضم الجماعة عمداء المدن الكبرى (العيون، الداخلة) وزعماء البطون والفروع الكبرى لكل قبيلة بحيث يصل عدد أعضاء الجماعة إلى 102 يضاف إليهم الكاتب العام وهو اسباني. تعود أهمية هذا التوسع الأفقي إلى ضرورة اشراك جميع القبائل والبطون والعائلات في تأمين التغطية اللازمة لاستمرارية الاحتلال، أي تقديم إطار يستوعب الجميع ولايسمح لاي كان بالحديث من خارجه[16].

بناء على هذه الاجراءات السابقة، تم أجرأة نظام للمشيخة، حيث تم إصدار قانون جديد للشيوخ من لدن السلطات الاسبانية في سنة 1973، الذي أنيطت به وظيفة دمج المؤسسة الجماعية التقليدية «ايت أربعين» و«اجماعة» والبنية القبلية بشكل عام في المنظومة السياسية والادارية للدولة الاسبانية، وتم نشر هذا القانون بالجريدة الرسمية رقم 287 الصادرة في يوم 30 أبريل 1973 [17].

وجدير بالذكر أن تشكيل الجمعية العامة الصحراوية وفق انتخابات مستندة على الإحصاء النهائي، حيث يرتكز قانون نظام المشيخة على قواعد تنظيمية ودستورية، تستمد شرعيتها من التمثيلية السياسية وقواعد الانتخاب، حيث يتم انتخاب شيوخ كزعماء العشائر القبلية.تم تقسيم القبائل إلى 114 مجموعة، حيث وصل عدد الشيوخ إلى 188 شيخ[18]، تقسيم القبائل كان وذلك وفق تقسيمات مبنية على رموز عبارة عن أرقام وأعداد،فمثلا حرف أ وب يرمز إلى قبيلة الركيبات، و حرف س يرمز إلى قبيلة أزركيين، وإرفاق هذه الارقام بأرقام ترمز إلى الأفخاذ والاعراش[19].

(16) الشامي علي، مرجع سبق ذكره، ص 135.

(17) لمحمدي لحبيب، السياسة الجهوية ورهان التحديث السياسي: جهة العيون-بوجدور نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، السنة الجامعية 2009 - 2010، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض. ص 45.

(18) Gobierno General del Sáhara, relación de candidatos proclamado con especificación de votos obtenidos por cada uno de ellos , Elecciones de chiuj, año 1973, Aaiun, junio 1973, pp 3-22

(19) Idem, pp 3-22-

بالرغم من تحديث مؤسسة أيت أربعين في إطار الجمعية العامة الصحراوية، إستنادا إلى مبادئ الديمقراطية على الترتيب الداخلي، بحيث ينتخب السكان بحرية تامة ممثليهم في الجماعة التي تنتخب بدورها الرئيس ونائب الرئيس، فإن التأسيس الاسباني قائم على القهر، فجميع المنتخبين ملزمين بإعلان الوفاء لاسبانيا طيلة مدة تمثيلهم، فضلا عن تشكيل هذه المؤسسة لم يكن نتاج جهود الزعماء أنفسهم، لقد كانت صياغته اسبانية من أوله إلى أخره.

يتمظهر ذلك بشكل واضح في محتويات وبنود القانون للجمعية العامة الصحراوية، فوظيفة هذه المؤسسة محصورة بمناقشة غير تقريرية لأمور الميزانية، العلاقات العامة، التعليم، الزراعة والرعي، الكهرباء، المياه، وبشكل عام كل مايتعلق بالنمو الاجتماعي والاقتصادي. ولايعطي أي بند من بنود القانون المؤسس للجمعية العامة الصحراوية صلاحيات سياسية، فالسياسة ممنوعة ومحظورة الا بأوامر الحاكم العام.تنتخب الجماعة مرة كل أربع سنوات وتعقد اجتماعاتها مرتين في السنة (نيسان وتشرين الثاني) وبناء على طلب الحاكم العام تنعقد جلسة طارئة في الوقت الذي يراه مناسبا.

وستتفاجأ السلطات الاسبانية بالمقاومة الصحراوية لوجودها، وأبرزها «انتفاضة الزملة» المؤرخة في 1970-06-17، والتي يمكن القول إنه لأول مرة يتحد الصحرويين بجميع أطيافهم القبلية والاثنية، عن مقاومة ذات برنامج سياسي، قائم على ثلاث أهداف: تحرير الصحراء من الوجود الاسباني، الرجوع إلى المملكة المغربية مع الاحتفاظ بحقوق السكان كاملة، وطريق التحرير هي الحرب المسلحة المعتمدة على جيش وطني من السكان[20].

وإزاء هذه التطورات، قررت السلطات الاسبانية إجراء تجمع شعبي للبرهنة على الوحدة الصحراوية-الاسبانية، وتجديد الجمعية العامة الصحراوية في بنيتها التمثيلية، حيث تم اخضاع نصف مجموع الاعضاء وفق قاعدة الانتخاب، أما النصف الاخر فكان وفق قاعدة التعيين؛حيث انتخب خطري ولد سعيد ولد الجماني رئيسا وبابا ولد أحمد بابا نائبا للرئيس، كما انتخب ستة نواب لعضوية الكورتيس : صيلة ولد عبيدة، خطري ولد سعيد ولد الجماني، جولي ولد النن من قبيلة الركيبات، أحمد ولد البشير من قبيلة

(20) الشامي علي، مرجع سبق ذكره، ص 137.

ازركيين، والسويلم ولد أحمد الابراهيم وبابا ولد حسنا من قبيلة أولاد الدليم. وأدخال بعض أعضائها في البرلمان الاسباني (الكورتيس).هذا الادخال سوف يعني لاحقا (أسبنة) الصحراء أي تصفية شخصيتها المستقلة[21]. وقد استمرت عضوية هؤلاء النواب الستة لغاية عام 1975، حيث أصبح بعضهم اعضاء في البرلمان المغربي فيما بعد.

بناء على ماسبق، نستنتج أن عملية تحديث مؤسسة أيت أربعين في شكل مؤسسة «الجمعية العامة الصحراوية» تتكون من فئة الشيوخ، بإعتبارهم جهاز قبلي سياسي، تناط به الوساطة السياسية بين الدولة المركزية والقبائل الصحراوية المتواجدة داخل منطقة الصحراء الاسبانية بغية الحفاظ على النظام العام الكولونيالي، كان الهدف الرئيسي منها هو تطويق أية معارضة صحراوية خارج الاطار الذي يستمد شرعيته من الحاكم العام، وضبط كل مفاصل مجتمع ومجال الساقية الحمراء ووادي الذهب.

III - المؤسسات الجماعية في زمن الدولة (1976- إلى الان)

1- المجلس الاستشاري الخاص بشؤون الصحراء

بعد سنة 1976، لم تفرط الدولة في المؤسسسات الجماعية التقليدية لمجموعة من الاعتبارات، منها ماهو سياسي بفعل الظروف التي كانت تعرفها المنطقة، ومنها ماهو اجتماعي وثقافي، فالصحراويين لهم خصوصيات موغلة في التقاليد العادات الاجتماعية و المعاملات الاقتصادية «[22]. لذلك جاء إحداث «المجلس الاستشاري المكلف بالشؤون الصحراوية» في سنة 1981 وحددت له مجموعة من الإختصاصات، وردت في مشروع الظهير المؤسس للمجلس. وكانت مدة إنتداب الاعضاء المنتخبين من طرف القبائل والزوايا فحددت في ثلاث سنوات.

وجدير بالذكر، أن إختيار القبائل الصحراوية لممثليها بالمجلس تم عن طريق الانتخاب، حيث تم تحديد المرشحين عن كل قبيلة ووضع صندوق لكل قبيلة في مؤسسة عمومية بغية التصويت. في حين أن بعض أعضاء المجلس تم تنصيبه بألية التعيين مثل العائدين وهم محمد علي العظمي،نور الدين بلالي، وماء العينين مربيه ربو، وأحمد

(21) الشامي علي، مرجع سبق ذكره، ص 136.

(22) خطاب الملك الراحل الحسن الثاني، بمناسبة الذكرى الثامنة والعشرون لثورة الملك والشعب، الخميس 20 غشت 1981.

الزيني بركيني، ورمضان ولد النص، ولالي ولد زركان، عبد المعطي ولد بريكة، تامك محمد صالح، ولمغيفري ولد أحمد ابراهيم، محمد الشكاف[23].

لقيام المجلس بدوره المنوط به يقوم بمجموعة من الاجراءات، منها تشكيل أربع لجان متخصصة : لجنة الشؤون العامة، اللجنة الاقتصادية، اللجنة الاجتماعية، ولجنة الشؤون الثقافية. ووضع قانون داخلي للمجلس ولا تصبح سارية المفعول ألا بعد مصادقة الملك. ويعقد المجلس «دورة عادية كل ستة أشهر ودورات استثنائية في أي فترة من السنة بإستدعاء من الملك».وفي مايخص تعويض أعضاء المجلس عن القيام بالمهام والتمثيل فيتحدد في خمسة الاف درهم[24].

ترتيبا على ماسبق، نجد أن هذه المؤسسة الجماعية لم تستطع أن تلعب أدوارا حيوية في تدبير الشأن الداخلي بمجال الساقية الحمراء ووادي الذهب بسبب عدم إمتلاكه لقرار الفعل، نظرا لان دوره استشاري صرف، زيادة ان اشتغال المجلس لم يدم إلا ثلاث سنوات، وجمد بشكل نهائي.

2- المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية

في تاريخ 26 مارس 2006 تم إضفاء دينامية جديدة على المجلس الاستشاري الخاص بشؤون الصحراء لسنة 1981 بمؤسسة جديدة وهي «المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية»، ليكون «لبنة نعتبرها أساسية، في ترسيخ ثقافة التشاور، وفسح المجال الواسع أمام مواطنينا، للمساهمة باقتراحاتهم العملية، في كل القضايا المتصلة بوحدتنا الترابية، وبالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأقاليم الجنوبية العزيزة علينا»[25].ويضم هذا المجلس في عضويته 141 عضوا، 127 ذكورا و 14 إناثا.

فتجديد المجلس ماهو في حقيقة الأمر إلا إجابة عن أزمة : التي تتمثل في تنامي ظاهرة الاحتجاج تعبر عن مطالب اقتصادية واجتماعية فضلا أنها تعبير ضمني للنخب

(23) جريدة العلم، الجمعة 24 جمادي الثانية الموفق ل19 يناير 1990.

(24) مرسوم رقم 2. 83. 309 صادر في 7 جمادي الاول 1405 (29 يناير 1985) بتحديد التعويض الاجمالي الممنوح لأعضاء المجلس الاستشاري المكلف بالشؤون الصحراوية.

(25) الخطاب الملكي السامي الذي ألقاه جلالة الملك محمد السادس بمدينة العيون أثناء تعيين المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية. (العيون, 2006/03/25).

المحلية على ازمة التمثيل وأزمة الوسطاء الاجتماعيين[26].فالمجلس هو هيئة استشارية مؤسسة وفق قاعدة التعيين وليس الانتخاب.و وفق حصيلة أعمال المجلس[27] يبقى عمله لايرقى إلى الطموحات والتوقعات المنتظرة منه بسبب طبيعة الهيكلة المكونة له، والصراعات الداخلية وغياب أجندة واضحة المعالم لعمله[28].

كل هذا، يدفع إلى التساؤل عن أي مؤسسة جماعية نريد؟، ولاسيما في هذا الزمن الصعب والحاسم في مسار قضية الصحراء، والحديث عن أليات دولية لمراقبة وضعية حقوق الانسان والثروات الطبيعية.مما يجعل سؤال إمكانية الحياة والأدوار الجديدة التي يجب أن تلعبها المؤسسة الجماعية الحديثة، المجلس الملكي الإستشاري للشؤون الصحراوية، بحيث أن هذه المؤسسة تصبح قادرة على خلق إضافة نوعية في تدبير التحولات التي يعرفها مجال الساقية الحمراء ووادي الذهب : مجالا، مجتمعا وثقافة، وفي إستيعاب كافة الحساسيات والتوجهات في أفق حل المشكلة السياسة.

(26) أتركين محمد، «المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية :محددات الانتماء، قواعد الوظيفة ومجالات الرهان»، وجهة نظر، عدد 31، شتاء 2007، ص 7.

(27) راجع الموقع الالكتروني للمجلس :http://www. corcas. com/

(28) أتركين محمد، «الدبلوماسية الموازية في قضية الصحراء: الادوار والرهانات الكبرى»، منشور بالموقع الالكتروني : http://albassiria. ma/articles-etudes/451-2013-11-20-143117. html

المراجع المعتمدة

- أتركين محمد، « المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية :محددات الانتماء، قواعد الوظيفة ومجالات الرهان»، وجهة نظر، عدد31، شتاء 2007.
- الشامي علي، الصحراء الغربية: عقدة التجزئة في المغرب العربي، طبعة أولى/1980، دار الكلمة للنشر
- بطرس غالي وأخرون، حرب الصحراء في المغرب العربي،مجلة السياسة الدولية عدد 198/ 1976.
- بوبريك رحال، زمن القبيلة :السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، طبعة أولى/2012، دار ابي رقراق للطباعة والنشر.
- بوبريك رحال، العرف في المجتمع الصحراوي (قراءة أولية في نصوص عرفية)، سلسلة مناظرات (07)، القانون والجتمع، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، طبعة أولى/2005، الرباط.
- لمحمدي لحبيب، السياسة الجهوية ورهان التحديث السياسي: جهة العيون - بوجدور نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون العام، السنة الجامعية 2009 - 2010، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض.
- سيدي أحمد فليل، الرهانات الحضرية والتنمية الترابية: حالة مدينة العيون، بحث لنيل الماستر في الجغرافيا-علوم المجال، السنة الجامعية 2009 - 2010، كلية الاداب والعلوم الاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.
- خطاب الملك الراحل الحسن الثاني، بمناسبة الذكرى الثامنة والعشرون لثورة الملك والشعب، الخميس 20 غشت 1981.
- الخطاب الملكي السامي الذي ألقاه جلالة الملك محمد السادس بمدينة العيون أثناء تعيين المجلس الملكي الاستشاري للشؤون الصحراوية.(العيون 2006/03/25)
- جريدة العلم، الجمعة 24 جمادي الثانية الموفق لـ 19 يناير 1990.
- مرسوم رقم 2.83.309 صادر في 7 جمادي الاول 1405 (29 يناير 1985) بتحديد التعويض الاجمالي الممنوح لأعضاء المجلس الاستشاري المكلف بالشؤون الصحراوية.

- *CARATINI Sophie, Les Rgaybat (1610-1934). Tome 2 : Territoire et Société. Préface de Claude Meillassoux, 1ère edition 1989, Paris, L'Harmattan*
- *GAUDIO Attilio, les populations du sahara occidental, édition Karthala, paris, 1993*
- *Gobierno General del Sáhara, relación de candidatos proclamado con especificación de votos obtenidos por cada uno de ellos , Elecciones de chiuj, año 1973, Aaiun, junio 1973*

أدوار المؤسسات القبلية بحوض وساحل الصحراء الأطلنتية: مجلس «أيت أربعين» نموذجا.

ذ. البشير أبرزاق
الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين، العيون

مقدمة

دون الدخول في تفاصيل الإشكالات التي طرحها دارسو المجتمعات القبلية؛ من قبيل استعصاء إيجاد مفهوم متفق عليه حول معنى القبيلة، تبين ومن خلال استقراء مختلف المقاربات السوسيولوجية والإثنوغرافية للقبيلة المغربية[1]، أنها كيان بشري يجمع بين مجموعات/ فروع اجتماعية ملتحمة ومتصلة بروابط متعددة كنسب وهمي كان أم حقيقي، واللغة والشعور والعناصر الثقافية المشتركة. ويرتبط بمجال ترابي معين ويسكنه ويفرض فيه سلطته ونفوذه، ويكافح من خلاله وعبره، من أجل الحفاظ على مختلف الرموز والقيم المؤسسة والمحددة للمجتمع القبلي.

ولقد عرف المجال المغربي عبر فتراته التاريخية حضورا مميزا للحركية القبلية، جعلت من القبيلة بنية أساسية في فهم النسق المغربي العام. وبالرغم من أن القبيلة المغربية تعرضت في التاريخ الحديث والمعاصر لتغيرات جذرية أثرت في حجمها ووظيفتها عبر مراحل ممتتالية، فإن عمق هذه التغيرات يختلف من منطقة لأخرى، باختلاف المحددات الإيكولوجية، وتباين درجة التفاعل مع الدخلاء الأجانب، وتعدد أنماط الإنتاج[2].

(1) حول هذه المقاربات أنظر:

- E. Doutté, **Mission au Maroc «En Tribu»**,Ed. P. Geuthner, Paris. 1994.
- R. Jamous, **Honneure et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif**. Ed. de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1981.
- R. Mantagne, **Les berbères et le makhzen dans le sud marocaine, essai sur les transformation politique des berbères sedentaires**, Paris, 1930.
- J. Berque, Qu'est ce qu'une tribu Nord-Africaine?. In **Maghreb Histoire et société. S. N.E. D**. Duclot, 1974.
- J. Berque, **Structures sociales du Haut Atlas**, Paris, P.U.F, 1978.
- محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

(2) محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة**، مرجع سابق، ص 92.

وهكذا، ففهم بناء المجتمع المغربي وتمفصلاته خلال مرحلة ما قبل الاستعمار، مرتبط ارتباطا وثيقا في بعض جوانبه الكبرى، بفهم بنيته القبلية من حيث أسسها ومحدداتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومختلف الآليات المتحكمة فيها والموجهة لحركتها وحركيتها المجتمعية والمجالية.

وإذا كان التنظيم السياسي القبلي لبعض المناطق المغربية قد شكل محور العديد من الدراسات المونوغرافية[3]، فإن أول ما يصطدم به الباحث -وهو يقتحم مجال البحث في تاريخ الصحراء الأطلنتية-هو قلة الدراسات التي تهم التنظيم السياسي والاجتماعي للقبائل الصحراوية[4]. وباستقراء الوثائق وبعض المؤلفات الخاصة بتاريخ القبائل الصحراوية -على قلتها كما قلنا- يتضح أن هذه القبائل اعتمدت في تنظيمها القبلي على عدة تقسيمات اتخذت تسميات حضر فيها البعد المحلي الصحراوي بشكل كبير، من قبيل: الخيمة و العرش ولفخذ والقبيلة (لقبيلة)[5].

وتميزت منطقة حوض وساحل الصحراء (وادنون والساقية الحمراء ووادي الذهب) بخصوصيات عدة، ميزتها داخل مجال الصحراء الجنوبية، أو ما يعرف ببلاد البيضان[6]. ففي الوقت الذي عرفت فيه أجزاء من هذا المجال، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل، تنظيمات سياسية إماراتية، كما هو الشأن بالنسبة لـــ «الترارزة والبراكنة»

(3) ونعني بذلك دراسات روبير مونتانيي حول **قبائل سوس**، وجاك بيرك حول **سكساوة**. .. ومن الدراسات الوطنية نذكر: دراسة أحمد التوفيق حول **إينولتان**، وعبد الرحمان المودن حول **حوض قبائل إيناون**، وعلي المحمدي حول **أيت باعمران**، والمختار الهراس حول قبيلة **أنجرة**، ورحمة بورقية حول **قبائل زمور**...

(4) نذكر في هذا السياق الدراسة القيمة التي أنجزها الدكتور رحال بوبريك بعنوان: **دراسات صحراوية**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2008. وبحث عمر ناجيه، **البنيات الاجتماعية والاقتصادية لقبائل وادي نون في القرن التاسع عشر**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس بالرباط، 1999. وحول إشكالية الكتابة التاريخية بالصحراء الأطلنتية، أنظر: محمد بوزنكاض، **التأريخ وقضايا الكتابة التاريخية بالصحراء الأطلنتية**، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، مراكش، 2012.

(5) عبداتي الشمسدي، **آليات بناء القبيلة في الصحراء الأطلنتية: قراءة نظرية، ومراجعة في الكتابات الإستعمارية، ضمن البنيات والاجتماعية الاقتصادية بالصحراء**، سلسلة دراسات صحراوية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص 70.

(6) تعددت التسميات التي أطلقت على المجال الصحراوي الذي يمتد من واد نون شمالا إلى نهر السنغال جنوبا ومن المحيط الأطلسي غربا إلى مالي شرقا، حيث تسمى بسوس الأقصى وصحراء الملثمين وببلاد البيضان وببلاد التكرور وببلاد شنقيط والصحراء، وغيرها. وقد استوطنت القبائل الصنهاجية والعربية الحسانية هذا المجال. ولفظ البيضان لفظ ذوا أبعاد ثقافية وليست له أبعاد عرقية مرتبطة بلون البشرة أو غيرها، وإنما تمييزا له عن المجال المعروف ببلاد السودان. وحول مجال البيضان، وموقع مجال الدراسة (حوض وساحل الصحراء)، أنظر الملحق في آخر البحث.

في الجنوب الغربي، و«تكانت» و«أدرار» في الوسط.لم تخرج السلطة السياسية بحوض وساحل الصحراء، وفي ظل محدودية الحضور المخزني بها، عن إطارها القبلي المنتظم في شكل هيئات منتخبة تولت تدبير شؤون القبيلة، كان من أهمها: «الجماعة»/ «اجماعة» و«أيت أربعين»

وتأتي هذه الدراسة رغبة في الوقوف عند طبيعة التدبير المشترك لدى قبائل حوض وساحل الصحراء، من خلال مجلس «أيت أربعين»؛ باعتباره مؤسسة عرفية، وذلك من خلال إبراز أدواره في تنظيم حياة المجتمع القبلي الصحراوي؛ وفي ضبط مختلف العلاقات بين أفراده ومكوناته.

أولا: «أيت الأربعين»: مؤسسة قبلية صحراوية متعددة الوظائف

1 - الجماعة وآيت أربعين

تميزت منطقة واد ي نون والساقية الحمراء ووادي الذهب بابتعادها عن السلطة المخزنية المركزية، الأمر الذي جعلها تعيش شبه فراغ سياسي، وتعتمد الأعراف والتقاليد القبلية أساس التنظيم. فقد ابتكرت كغيرها من المجموعات القبلية المغربية أساليب لضبط تدبيرها السياسي والاجتماعي وأصبحت السلطة في يد القبيلة التي يسهر على شؤونها «الجماعة» كمجلس موسع، أو «آيت أربعين» كهيئة مصغرة مؤقتة.

والوقوف عند المفاهيم التي تؤطر هذه المساهمة، لمن شأنه أن يساهم في فهم واستيعاب العديد من القضايا التي تطرحها دراسة مؤسسات التدبير الجماعي بحوض وساحل الصحراء. ويتعلق الأمر هنا، بكل من: «الجماعة»، و«أيت أربعين».

فالجماعة: مؤسسة عامة تسهر على المصالح المشتركة للقبيلة وتوازنها الداخلي، وعلاقاتها مع القبائل المجاورة،كما أنها القاعدة المحددة للمواقف السياسية والسلوكات التنظيمية في المجتمع القبلي. فهي مجلس اقتصادي واجتماعي وسياسي[7]؛ يتكون أساسا «من كل الرجال القادرين على حمل السلاح أو أعيان يمثلون كل فخذ من القبيلة، يختارون مجلس **أيت أربعين**. وهو يسمى عند قبائل مجاورة كأيت باعمران وقبائل

(7) راجع: الهادي الهروي، القبيلة، **الإقطاع والمخزن، مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004، ص 119.

سوس بـ «إنفلاس». وأيت الربعين ليس بالضرورة كما يبدو من اسمها تضم أربعين رجلا. فمثلا بالنسبة لقبيلة يكوت كانت كل فخذ تمثل بـ 12 رجل لتمثيلها في مجلس آيت أربعين، وقد لا يتجاوز عدد أعضاء آيت أربعين لدى بعض القبائل 15 شخصا»[8].

ومن خلال التركيب اللغوي لـ «آيت أربعين» يتضح أنه من أصول أمازيغية، فكلمة «أيت» تحمل إشارة تعبر عن العمق التاريخي الأمازيغي للكلمة، إذ تفيد النسب والانتماء لمؤسسة أربعين، وهذا دليل في ارتباطه بالقبائل الأمازيغية الصنهاجية والزناتية التي استقرت بالصحراء قبل مجيء القبائل العربية الحسانية. ونظرا للروابط والتداخلات القبلية بين الأمازيع والقبائل الصحراوية الوافدة والتي فرضها الانتماء إلى المجال الصحراوي، فقد ورثت القبائل الصحراوية هذه التسمية من سابقاتها، ولحق الكلمة تغيير طفيف يبدو فيه الأثر الحساني، ذلك أن الكتابات الصحراوية غالبا ما تسمي هذه المؤسسة باسم «آيت أربعين» أو «أيت لربعين».

وعموما، فإذا كانت الجماعة بالصحراء مجلس دائم، فإن «أيت أربعين» مجلس تنفيذي مؤقت، يتشكل ويجتمع كلما دعت الضرورة إلى ذلك. يجتمع في حالات وجود تهديد خارجي، أو صراع داخلي، أو هطول الأمطار...الخ. إنه مجلس الطوارئ والوضعيات الحرجة في مسار ومسير القبيلة بحوض وساحل الصحراء.

وهكذا، فالحياة السياسية والاجتماعية للقبيلة الصحراوية كانت مسيرة من قبل مجلسين؛ أحدهما دائم والآخر مؤقت، إلا أنهما يتسمان بتداخل اختصاصاتهما، بشكل يصعب الفصل بينهما أحيانا، بحيث نجد بعض القبائل الصحراوية تسمي «الجماعة» بـ «آيت أربعين» كما هو الشأن بالنسبة لقبيلة الركيبات.»[9].

2 - وظائف أيت أربعين

إذا كانت أيت أربعين مؤسسة جماعية تمثل كل فروع (فخذات أو قسمات) القبيلة، والذين تختارهم «الجماعة»، فكيف يتم تشكيل هذه المؤسسة؟ وما مجالات اختصاصها؟.

(8) رحال بوبريك، **دراسات صحراوية**، مرجع سابق، ص 124.

(9) محمد بن سالم بن الحسين بن عبد الحي، **جوامع المهمات في أمور الرقيبات**، تحقيق وتقديم مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، الطبعة الأولى، 1992،ص 76.

يجيبنا محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي، وهو يتحدث عن قبيلة «الركيبات»، في فصل من كتابه بعنوان «فصل في انتظام الرقيبات»، قائلا:» وذلك أن الرقيبات لما تناسلوا وكثر مالهم انتشروا وصاروا قبائل شتى وناشبتهم أطراف الرماح اجتمعوا وتشاوروا في أمرهم. فاتفق رأيهم أنهم إذا نزل بهم أمر مهم كالخوف يجتمعون في مكان واحد ويختارون رجلا من أعيانهم ويقدمون عليهم رجلا منهم معروفا بالشجاعة والجرأة وحسن الرأي ويكون معه رجال اختارهم من القبيلة. والجماعة يسمونها آيت أربعين. والرجل يسمونه المقدم. ويحدون زواجر على كل أحد فعل أمرا فيه فشل للقبيلة أو خالف الجماعة. ويأتون لعالم ممن له الخبرة بالشريعة ويأمرونه أن يكتب لهم ما توافقوا عليه. ويأخذ المقدم ذلك الكتاب وتبقى منه نسخة عند الكاتب أمانة. والرأي بعد ذلك للمقدم وقومه. والمقدم وقومه مجتمعون أينما كانوا. ولا يذهب واحد منهم إلا بإذنه. وإن فعل واحد منهم شيئا من غير أمره ينصفه المقدم. ولا يطعن أحد من أحيائه إلا بأمره. ولا يغيب أحد إلا بأمره، من خالف ينصفونه، وإذا طرأ عليهم خبر من جهة العدو يقف ذلك المقدم. وينادي بأعلى صوته: «يا قوم الصلاح»يكررها ثلاثة مرات، فمن سمع النداء يأتيه مسرعا على أن يجتمع كثيرا من الرجال، فيتشاورون ويرسلون رسلا إلى من كان منهم بعيدا ويخبرونه وعينا يأتيهم بأخبار العدو، وحرسا يكون على مسافة ثلاثة أيام أو يومين منهم على الجهة التي فيها العدو. ويسمونه الشواف أو الاشواف. وإن افترقوا عند النوم وعند المقيل ينادي مقدمهم عند الصباح: «يا قوم الصلاح» ثلاثا، ومن تأخر عن ندائه فعليه إنصاف وهو بيصة. فبعد ذلك يتفرقون في طلب المرعى للمواشي ويغيب من كان يريد الغيبة، ويمكن التواصل دائما بين أحيائهم وهم على حذر مدة الخوف»[10].

ويتضح من خلال هذا النص، مدى حرص القبائل الصحراوية، من خلال نموذج الركيبات، على مأسسة تنظيمها القبلي، وفق آليات تشاورية «ديمقراطية»، تستجيب للواقع الذي تفرضه القبلية بالصحراء، وهو واقع الاحتكاك والصراع بين قبائل الجوار، أو بين القبيلة والمخزن إن اقتضى الحال.

فبمجرد تكون القبيلة واجتماع أفرادها، تم اختيار المقدم على رأس مجلس أيت أربعين، وهو وإن كان يتابع المجلس في اتخاذه قراراته وتنفيذها، ويتوفر على صلاحيات

(10) محمد بن سالم، **جوامع المهمات**، مصدر سابق، ص 77-76.

معينة». ذلك أن اختياره مشروط بأن يكون «معروفا بالشجاعة والجرأة وحسن الرأي»[11]. بل إن العضوية في مجلس أيت الأربعين نفسه لا تكون دون مقاييس، وإنما ترتكز «على شروط ومواصافات كثيرة منها: الشجاعة والمروءة والإخلاص والنباهة والحكمة والتبصر والقدرة على تحمل المسؤولية»[12]. إضافة إلى معرفة الأعراف والعادات والتقاليد التي تكون الإطار الوجودي للقبيلة على كل المستويات، السياسية والاجتماعية، بصفة خاصة.

وتبرز **الأدوار الاجتماعية** لأيت أربعين بشكل واضح خلال فترات هطول الأمطار، وما يصاحبها من حرث وخصوبة للمراعي. حيث يتكفل بتوزيع الأراضي الفلاحية بين أفراد القبيلة ويسهر على تنظيم الاستفادة من ضايات المياه وتوزيع استعمال الماء بين العائلات والحفاظ عليها من التلوث. ففي هذه الفترة تتجمع مخيمات القبيلة مما يتيح له الفرصة لحل النزاعات التي تكون قد نشبت خلال السنة. كما أن تجمع عدد كبير من الأفراد تصاحبه خصومات ومناوشات، مما يستدعي حضور المجلس لضبط سلوك أفراد القبيلة. كما يسهر المجلس على حماية مراعي القبيلة وقطعانها وآبارها، وتشكل لهذه الغاية، من طرف المجلس، مجموعات تقوم بشبه دوريات[13].هذا إضافة إلى أن المجلس يعمل على نشر السلم وإخماد الفتن وحل النزاعات والخلافات التي تقع بين الأفراد والجماعات والحسم وقطع الوجه (أي خفر الذمة)، أو الفصل في قضايا الدم (القتل)، فضلا عن الفصل في قضايا تربوية وأخلاقية[14].

ولا تنحصر مهمة أيت أربعين في تنظيم وضبط الشؤون الداخلية للقبيلة فقط، بل إنها تتدخل كذلك فيما يفرضه احتكاك وتعامل القبيلة مع باقي القبائل الأخرى. خاصة وأن البدو عموما، و»لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم»[15]. وبذلك صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية.

(11) **نفسه**، ص 76.

(12) إبراهيم الحيسن، **ثقافة الصحراء الحياة وطقوس العبور عند مجتمع البيضاء**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص 138.

(13) رحال بوبريك، **دراسات صحراوية**، مرجع سابق، ص 125.

(14) إبراهيم الحيسن، **ثقافة الصحراء**، مرجع سابق، ص 140.

(15) عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 118.

وعلى هذا الأساس، تتحدد **الوظيفة العسكرية** لمؤسسة أيت أربعين، من خلال إعداد القوة اللازمة لمواجهة التهديد الخارجي والدفاع عن القبيلة، من خلال وضع الخطط والاستراتيجيات لمواجهة غزو بعض القبائل أو ما كان يعرف محليا بـ «غزي»[16]. وهذا ما تبين مثلا في صراع قبيلة السباعيين مع القبائل الساحلية[17]، وقتال قبيلتي الركيبات وتجكانت. جاء في «جوامع المهمات»: «اعلم أن أول من تقاتل معه الرقيبات تجكانت. وسبب ذلك أن رجلا من الرقيبات علمه الركيك بن الصغير كان مؤجرا عند تجكانت على قراءة القرآن للصبيان. فطالب الرقيبي الجكني بالبعير المتلزم له بالإجارة، فتشاجر معه في المسجد. فضربه الجكني بخنجر فسقط الرقيبي ميتا... فلما بلغ الخبر لعامة الرقيبات اجتمعوا وانتدبوا رجالا من أعيانهم وذلك عام أحد عشر من القرن الثالث عشر... **وجعلوا أيت أربعين** وقدموا عليها اضعير بن باب المساوي ثم الميبي...»[18].

إن استحضار تشكيل أيت أربعين،كمؤسسة قبلية جماعية، في ظل التهديد الخارجي، يظهر شمولية الكيان القبلي الصحراوي. هذا الكيان الذي يسعى إلى الحفاظ على توازنه المجتمعي والاقتصادي، المهدد من قبل الكيانات المجاورة والمنافسة. وهنا تظهر مسألة المعاهدات واللفوف بين القبائل لضمان توازنها وتجاورها.

وقد تحددت **السلطة السياسية** لمجلس أيت أربعين فيما اضطلع به من سلط تنظيم الشؤون القبلية بالمجتمع الصحراوي وفق الأعراف والعادات القبلية[19]، على مستوى إصدار الأحكام وتلقي التعويضات عن ارتكاب الجرائم والجنح. ونبقى دائما مع قبيلة الركيبات بحيث نجد أن «من جر أمر فيه فشل للقبيلة يعط حقا لأيت الأربعين أو للجماعة، وربما نبذوه أو تبرؤوا منه إن لم يرجع...، وإن نزل المطر وامتلأت الأضاء واجتمع الناس عندها فإن كل من دخلت إبله في الأضاء على وجه العمد ينحر منها المقدم وقومه حقا...، ومن منع الشريعة لأحد طلبها منه يعط حقا لأيت أربعين أو

(16) إبراهيم الحيسن، **ثقافة الصحراء**، مرجع سابق، ص 139.

(17) محمد دحمان، **دينامية القبيلة الصحراوية في المغارب بين الترحال والإقامة**، مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، يوليوز 2012، ص57.

(18) محمد بن سالم بن الحسين بن عبد الحي، **جوامع المهمات**، مصدر سابق، ص 83.

(19) رحال بوبريك، **زمن القبيلة السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2012، ص 19.

للجماعة. ولابد من إعطاء الشريعة. ومن جفا القاضي يعط حقا لأيت أربعين أو للجماعة إن كان ظالما له.»[20].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن هذه المؤسسة القبلية قامت لدى قبيلة الركيبات لتؤدي وظيفة السلطة المخزنية. وهذا ما عبر عنه صاحب «جوامع المهمات» عندما قال: «والجماعة عندهم تقوم مقام الحاكم»[21].وهذا ما يبرز أيضا عند بعض قبائل تكنة بوادي نون، كأيت ياسين التي تجعل كل «من خرج من هؤلاء فهم عليه كالمخزن يفعلون معه ما فيه الصلاح»[22].

لقد استطاعت القبائل الصحراوية أن تبني نظاما جماعيا قبليا في ظل البعد عن السلطة المركزية، وقد وجدت من العلماء سندا شرعيا لذلك، كالعالم محمد بن عبد الرحمان بن السالك العلوي الذي كتب: «ولقد نص أبو الحسن على أن جماعة المسلمين في البلاد النائية عن السلطان تقوم مقام الجماعة في كل شيء»[23]. لنجد أن أيت الأربعين أو الجماعة تحل محل أهل الحل والعقد، كما هو شأن قبيلة أيت أوسى «جماعة أيت أوسى أهل الحل والعقد»[24].

وهكذا، فإن مجلس أيت أربعين يشكل سلطة تشريعية وتنفيذية هامة داخل المجتمع القبلي، لا تتحدد وظائفها المجتمعية والسياسية من خلال ظروف وأسباب اختياره وتكوينه من طرف مكونات القبيلة، وإنما كذلك تمارس وظائف دينية وشرعية، باعتبارها تقوم مقام السلطان في الحفاظ على سير المجتمع القبلي وحمايته من الانحراف واللانظام.

إن أيت أربعين إضافة إلى اتخاذها للقرارات المهمة بخصوص بعض القضايا التي تهم شأن القبيلة، فإنها تسهر على تنفيذ القرارات الصادرة عن «الجماعة» كسلطة تشريعية عليا. وبالمزاوجة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يكون أعضاء أيت الأربعين بمثابة أسياد القبيلة الفعليين[25]

(20) **جوامع المهمات**، م س، ص 82.
(21) **نفسه**، ص 83.
(22) **مجموعة وثائق تكنة**. أوردها بوبريك، دراسات صحراوية، مرجع سابق، ص123.
(23) يحي بن البراء، **الفقه والمجتمع والسلطة**، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، نواكشوط، 1994، ص 68.
(24) **مجموعة وثائق تكنة**. أوردها بوبريك، مرجع سابق، ص123.
(25) De la Chapelle Fréderic, »Formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du Haut Atlas occidental«, **Hespéris**, vol 8, 1928. t VII, 3éme- 4éme trim, Rabat, 1987, p 263.

وبتتبع مسار اتخاذ أيت أربعين لقراراته المختلفة، يتبين مدى حرص القبائل الصحراوية من خلال مؤسسات تدبيرها الجماعي على «ديمقراطية» و«نزاهة» ومسؤولية عملها. فكلما اتخذ المجلس قرارا معينا، إلا «وهذه القرارات تدون ويحتفظ بنسخة لدى المقدم ونسخة أخرى بمجلس آيت أربعين ونسخة تبقى عند القاضي أو الفقيه في حالة وجوده. هذا الأخير يكون مساعدا للمجلس في إصدار الأحكام وتدوينها، ويتكلف عموما بالبث في الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية (زواج، طلاق، إرث...). وتحاول مؤسسة آيت أربعين الترفع عن الانقسامات السياسية واحتلال موقع محايد يمنحها سلطة ونجاعة ومصداقية. فلا تناقش قرارات الجماعة ولا تستأنف. فالقوانين تصدر عن الجماعة مما ينزع عنها طابع الفردية ويجعل أعضاء آيت أربعين غير مسؤولين فرديا.»[26].

إن مجلس أيت أربعين ومن خلال وظائفه الهامة،كان مؤسسة فاعلة ورئيسية في البناء التنظيمي السياسي والاجتماعي القبلي الصحراوي، ومنسجمة مع الواقع الإيكولوجي لذلك المجتمع.

ثانيا: سلطة أيت أربعين وثنائية «العرف والشرع».

لسنا في حاجة إلى كبير عناء وطول تحليل لكي نبين ونتبين ما كان للأعراف من أهمية في حياة المجتمع الصحراوي، لارتباطها بالنظام القبلي وبالمؤسسة القبلية، فـ «المشرع في المجتمع القبلي يهتدي إلى أدوات وآليات لمعالجة المشاكل الطارئة على المجتمع وضبط العلاقات بين الأفراد والجماعات، ومن هنا فالعرف هو إنتاج اجتماعي، يعبر عن ثقافة قانونية مطابقة لمستوى تطور هذا المجتمع»[27].

إن ضبط وتنظيم العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع القبلي، فرض على القبيلة ابتكار آليات قانونية ممثلة في الأعراف، اتخذت صبغة تقديسية قلما نجد من يتجرأ على معارضتها داخل القبيلة. وتشكل مؤسسة أيت الأربعين بحوض وساحل الصحراء المؤسسة الساهرة على تنفيذ الأحكام والقوانين العرفية التي تضعها الجماعة، بتنسيق مع فقهاء القبيلة، لكي تنسجم مع روح الشريعة الإسلامية.

(26) رحال بوبريك، **دراسات صحراوية**، مرجع سابق، ص 125-124.

(27) محمد حنداين، **الجهات الكبرى التاريخية بالمغرب جهة سوس الكبير خلال القرنين 18/17 - وثائق غير منشورة**-، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى 2013، ص 76.

وهكذا، فإن أيت الأربعين مؤسسة عرفية ميزت قبائل حوض وساحل الصحراء، في ظل نظام قبلي أساسه الأعراف والتقاليد والعادات. وكل السلط والوظائف التي تناط بها، تؤطرها أحكام منبثقة من مصدرين أساسيين هما: العرف والشرع.

وكان من أهم القضايا العرفية التي فرضت نفسها في وثائق القبائل الصحراوية، نجد مسألة العقوبات؛ التي وإن كانت تختلف من قبيلة إلى أخرى[28]، فإن ضمان تحقيقها وحمايتها فرض في نفس الوقت وضع عقوبات على من يتعرض للهيئة التي تصدرها (المقدم، الجماعة أو أيت الأربعين، القاضي). فبالنسبة لقبيلة أيت الحسن نجد أن «من تعرض للمقدم وأيت أربعين يغرم له عشر ريالات». أما «من سب الشيخ أو المقدم يعطي 50 **ريال** حسنية»، كما هو حال أيت ياسين. وعند الركيبات قد تقتصر العقوبة بإعطاء الحق لأيت الأربعين أو الجماعة لمن جفا القاضي إن كان ظالما له[29].

والعرف في جوهره وفلسفته قائم على التحذير والحيلولة دون ارتكاب الفرد لجريمة، أو الإضرار بالمصالح العليا للقبيلة. وهذا يتجلى في قوانين تعاقب الفرد قبل إقدامه على اعتداء جسدي ما: فعند أيت أوسى «من وضع يده على سكين ولم يخرجها من جواها يعطي خمسة مثاقيل»، و«من سل سكينا أو خنجرا ولم يضرب به أحد فعليه خمسة ريالات». في حين أن «من جر أمرا فيه فشل للقبيلة يعط حقا لآيت أربعين أو للجماعة، وربما نبذوه أو تبرؤوا منه إن لم يرجع»[30].

وقد فرض سن الجماعة للأعراف ومارافقه من هواجس حول مدى مطابقة تلك الأعراف للشرع، على الفقهاء أن يدلوا بآرائهم وأجوبتهم على أسئلة تهم شرعية تلك الأعراف ومدى مطابقتها للشريعة الإسلامية. وهكذا كثر الجدل وتضاربت الآراء بين معترف ومجوز للعرف وبين رافض له. ويشير رحال بوبريك إلى أن فقهاء المدن هم أكثر الفقهاء معارضة للأعراف، بينما فقهاء البوادي أفتوا في أغلبيتهم بجوازها[31]. ومن أهم من اعتنى بهذه المسألة خلال القرن السابع عشر القاضي أحمد بابا التمبكتي، والذي أشار إلى أن «الموضع الذي لا سلطان فيه أو لا يلحقه حكم السلطان، إن اجتمع جماعة

(28) تسمى هذه العقوبات عند قبيلة الركيبات بـ «انصاف» أي الإنصاف.

(29) محمد بن سالم بن الحسين بن عبد الحي، **جوامع المهمات**، مصدر سابق، ص82.

(30) **نفسه**، ص 83.

(31) رحال بوبريك، **دراسات صحراوية**، مرجع سابق، ص 133 - 134.

المسلمين على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لا سلطان ولا قاضي».[32]

كما درس الشيخ الصحراوي محمد المامي خلال القرن التاسع عشر في كتابيه: «كتاب البادية»، و «جمان البادية»[33]، أعراف المجتمع البدوي الصحراوي في علاقتها بالشرع، مستحضرا ضرورات وخصوصيات المجتمع الذي ينتمي إليه. فمثلا، وفي باب العقوبات بالمال في الحدود، قدم الشيخ محمد المامي رأيه؛ قائلا بجوازها في حالة غياب العقوبة الشرعية، عملا بقاعدة «الأعمال الشرعية تابعة للمصالح»[34].

والواقع أن الجماعة لم تكن تهدف في سنها للعرف إلى الخروج عن تطبيق الشرع، بل إنها كانت حريصة على تحقيق مقاصده الأساسية.كما أن هدفها الأسمى من وراء ذلك، هو الاجتهاد في بناء آليات قانونية تمكن من تحقيق النظام وتجاوز الفوضى، وكذا تطبيق الأحكام الشرعية، أو على الأقل تحقيق المصلحة الجماعية للقبيلة في حالة تعارض تلك الأعراف مع نصوص الشرع.

وفي هذا السياق تحدث محمد سالم بن لحبيب، عن قبيلة الركيبات التي «جعلت زواجر وجدتها درءا للمفسدة وجلبا للمصلحة، وجرت بها عادتهم من قديم الزمن»[35]. وهذا ما يتأكد في جل القوانين العرفية لقبائل حوض وساحل الصحراء. فقد جاء في أحد أعراف قبيلة أيت لحسن: «وبعد أشهدتني جماعة أيت الجمل عموما (...) وفقنا الله وإياهم للصواب بجاه النبي الأواب أن نكتب لهم فيه كتابا فيه حدود تكون تذكرة لمن بعدهم من أبنائهم وعقبيهم وزجرا للظالمين (...) ولما كثر الظلم وانتشر الفساد انتشارا بلغ الغاية فلا ينكر على فاعله يل يعظم ويحترم جعلت الجماعة أعلاه زواجر بينهم سدا

(32) على صدقي أزايكو، **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة**، مركز طارق بن زياد، الرباط، الطبعة الأولى، 2002، ص 178.

(33) جمع هاذين الكتابين مع مؤلفات أخرى للشيخ محمد المامي في كتاب جامع بعنوان: «**مجموعة من مؤلفات**» العلامة الشيخ محمد المامي، رد الضوال والهمل إلى الكروع في حياض العمل- كتاب البادية- الجمان- الرسائل- الدلفين وشرحها- الميزانية في مصاب ظواهر الظنون الميزانية وشرحها، تصحيح: يابه بن محمادي عميد زاوية الشيخ محمد المامي، تقريظ: مجموعة من العلماء، نشر زاوية الشيخ محمد المامي، الطبعة الأولى، نواكشوط، 2007.

(34) محمد المامي، **كتاب البادية**، مصدر سابق، ص 320 - 323.

(35) محمد بن سالم بن الحسين بن عبد الحي، **جوامع المهمات**، مصدر سابق، ص82.

لذريعة وعقوبة لظالم». أما أيت أوسى فقد «اتفقوا على ما يصلح بهم ويسدد عنهم باب المفاسد ويستظهروا به على شؤون أمورهم»[36].

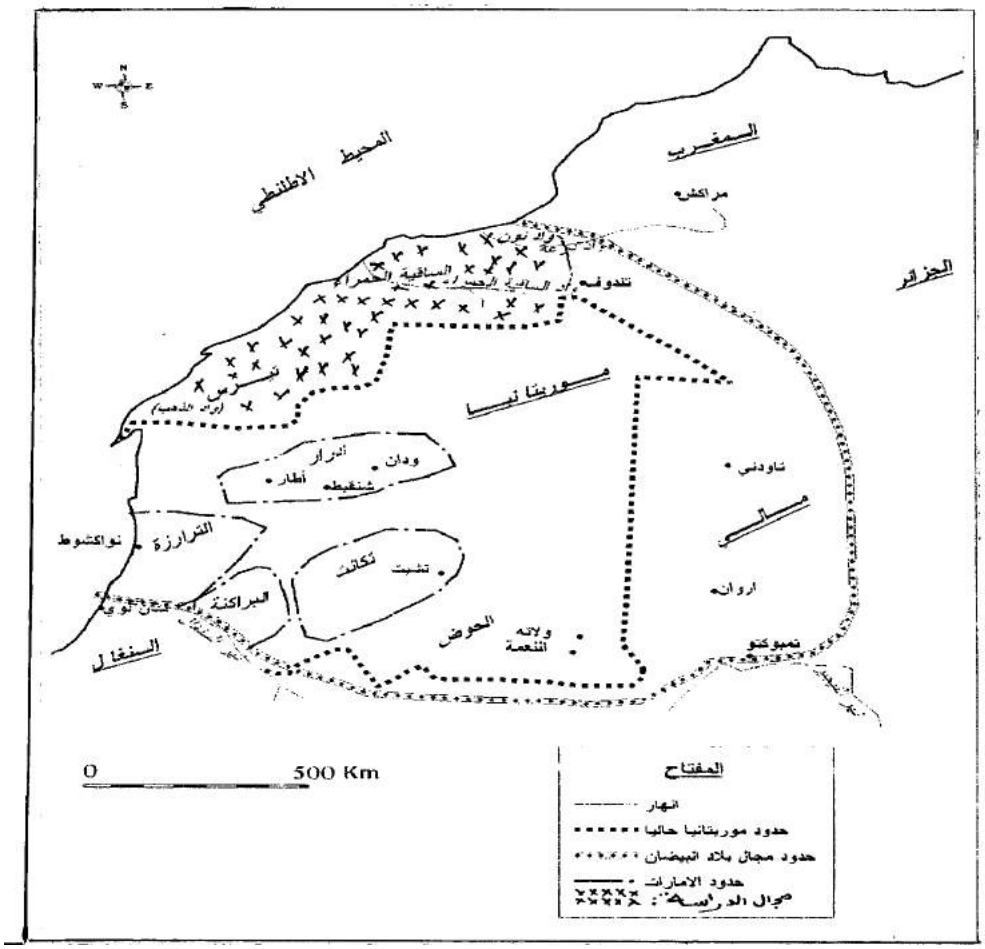
إن هذا الحرص الشديد لدى القبائل الصحراوية على حماية الحقوق الفردية والجماعية والدفاع عن مصالحها المشتركة، أعطى لأيت أربعين، باعتبارها من المؤسسات الساهرة على تحقيق تلك الغايات، خصوصيات متفردة جعلت منها مؤسسة سلطوية. إلا أن «هذه السلطة لا يمكن أن تكون فاعلة وإيجابية إلا إذا كانت تمارس داخل مجتمع سوي وقوي ورشيد يزاول حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بشكل مستقل وبعيدا عن كل أشكال الإكراه والعنف ويكون قادرا على الدفاع عن حقوقه ومكاسبه بالحرية، لكن على أساس صون حرمات الآخرين ومكاسبهم»[37].

على سبيل الختم:

لقد تبين من خلال هذه المساهمة المتواضعة، أن القبائل بحوض وساحل الصحراء -كباقي القبائل المغربية- لم تكن تعيش في ظل الفوضى واللانظام والانغلاق، بل إنها كيانات منظمة قائمة على أسس اجتماعية وسياسية تراعي ظروف وخصوصيات مجتمعاتها. وما بروز **مؤسسة أيت أربعين** كنظام سياسي واجتماعي يمارس سلط متعددة؛ وفق شروط وأعراف منظمة، إلا وجه من أوجه التنظيم المؤسساتي المحكم الذي حرصت القبائل الصحراوية على وضعه واحترامه. وفي كل ذلك بعض مما يفند الأطروحات الاستعمارية القائلة بـ «بربرية المجتمع القبلي المغربي» خلال مرحلة ما قبل الاستعمار.

(36) رحال بوبريك، **دراسات صحراوية**، مرجع سابق، ص 137.

(37) الشيخ محمد محفوظ، حرية الإنسان وحقوقه...رؤية قرآنية، **مجلة القرآن نور**، العدد الثامن، السنة السادسة 1429هـ ص 42.



خريطة: موقع حوض وساحل الصحراء ضمن مجال بلاد البيضان

لائحة المصادر والمراجع

- أزايكو، علي صدقي، **تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة**، مركز طارق بن زياد، الرباط، الطبعة الأولى،2002.
- ابن خلدون، عبد الرحمان، **المقدمة**، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002.
- بوطالب، محمد نجيب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
- بن سالم بن الحسين بن عبد الحي محمد، **جوامع المهمات في أمور الرقيبات**، تحقيق وتقديم مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط،الطبعة الأولى، 1992.
- بن البراء، يحي، **الفقه والمجتمع والسلطة**، منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، نواكشوط، 1994.
- بوبريك، رحال، **دراسات صحراوية**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الثانية، 2008.
- بوبريك، رحال، **زمن القبيلة السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2012.
- بوزنكاض، محمد، **التأريخ وقضايا الكتابة التاريخية بالصحراء الأطلنتية**، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، مراكش، 2012.
- حنداين، محمد، **الجهات الكبرى التاريخية بالمغرب جهة سوس الكبير خلال القرنين 18/17- وثائق غير منشورة-**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2013.
- الحيسن، إبراهيم، **ثقافة الصحراء الحياة وطقوس العبور عند مجتمع البيضاء**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011.
- دحمان،محمد، **دينامية القبيلة الصحراوية في المغارب بين الترحال والإقامة**، مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، يوليوز 2012.
- مجموعة من مؤلفات الشيخ محمد المامي، رد الضوال والهمل إلى الكروع في حياض العمل- كتاب البادية- الجمان – الرسائل- الدلفين وشرحها- الميزانية في مصاب ظواهر الظنون الميزانية وشرحها، تصحيح: يابه بن محمادي عميد زاوية الشيخ محمد المامي، تقريظ: مجموعة من العلماء، نشر زاوية الشيخ محمد المامي، الطبعة الأولى، نواكشوط، 2007.
- محفوظ،محمد، حرية الإنسان وحقوقه... رؤية قرآنية، **مجلة القرآن نور**، العدد الثامن، السنة السادسة 1429هـ .
- ناجيه، عمر، **البنيات الاجتماعية والاقتصادية لقبائل وادي نون في القرن التاسع عشر**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس بالرباط، 1999.
- الشمسدي، عبداتي، **آليات بناء القبيلة في الصحراء الأطلنتية: قراءة نظرية، ومراجعة في الكتابات الإستعمارية، ضمن البنيات والاجتماعية الاقتصادية بالصحراء**، سلسلة دراسات صحراوية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2011.

- الهروي، الهادي، **القبيلة، الإقطاع والمخزن،مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2004.

- Berque, J, Qu'est ce qu'une tribu Nord-Africaine ?.In **Maghreb Histoire et société. S.N.E.D**. Duclot.1974.
- Berque, J, **Les Structures sociales du Haut Atlas**, Paris,P.U.F.1978.
- De la Chapelle, Fréderic, «Formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du haut atlas occidental», **Hesperis**, vol 8, 1928.t VII,3éme-4éme trim., Rabat, 1987, p 263.
- Doutté, E , **Mission au Maroc «En Tribu»**, Ed.p.Geuthner, Paris.1994.
- Jamous, R, **Honneure et Baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif**. Ed. de la maison des sciences de l'homme, Paris ,1981.
- Mantagne, R, **Les berbères et le Makhzen dans le sud marocain, essai sur la transformation politique des berbères sedentaire**, Paris 1930.

مؤسسة أمغار ووظيفتها في إدارة الديناميات الاجتماعية في الأطلس المتوسط: حالة قبيلة آيت ويرا

ذ. الفقيه الإدريسي
كلية الآداب، بني ملال

استأثرت موضوعة الزعامات التقليدية وأشكال إدارتها للسلطة في المجتمع القروي بالمغرب قبيل عقد الحماية وبعدها، باهتمام ملحوظ، لم يكن ليقل في خصوبته ومداه عن ذات الاهتمام الذي انصب بشكل أوسع وأعمق على مختلف مؤسسات القبيلة وتنظيماتها وأعرافها وميراثها الثقافي. ومما لا يخفى في هذا الخصوص، أن الدراسات الأجنبية التي تناولت هذه الموضوعة السوسيو-سياسية ضمن سياق هذه الفترة الفارقة من تاريخ المغرب، لم يكن يهمها، في المقام الأول، إظهار ما كان لزعماء القبائل وشيوخها وأعيانها من أدوار حيوية في حفظ الأمن والنظام في ظل مجتمع انقسامي كان يوصف دوما في المنظور المخزني بكونه كان يعيش حالة اللانظام أمام غياب أي تمثيل مباشر للسلطة المركزية، وإنما اتجهت، عن قصد وسبق إصرار في أغلب الأحيان، إلى البحث عن المداخل والسبل الكفيلة باختراق البنى التنظيمية للقبائل وتفكيك مؤسساتها من الداخل في أفق القضاء على ما كانت تكرسه من تضامن وتوازن واستقرار بين الأفراد والجماعات[1].

والمؤكد أن هذا الهدف الاستراتيجي هو ما سعت الإدارة الاستعمارية إلى تحقيقه، بشكل حثيث، حينما اتجهت، وبأساليب إغرائية وترغيبية متقنة وممنهجة، إلى استمالة زعماء القبائل وشيوخها للعمل إلى جانبها وتحت إمرتها من خلال تعزيز سلطتهم الفردية وإطلاق يدهم في استعمال كل أشكال القوة والإكراه لتقوية نفوذهم ومواقعهم والإثراء ماديا على حساب إخوانهم دون قيد أو شرط[2]. وإذا كانت هذه السياسة الاحتوائية قد أسهمت في شل الحركية السياسية والاجتماعية للقبائل وأجهزت على وحدة قرارها

(1) Montagne(R) ; Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, édit. Afrique Orient, Casablanca, pp. 243-303.

(2) Rivet(D) ; Lyautey et L'institution du Protectorat français au Maroc 1912- 1925, édit. L'Harmattan, Paris, 1988, pp. 183 – 189.

الجماعي المستقل، فإنها قد كرست، في المقابل، وجها جديدا للشرعية في الحكم. فشيوخ قبائل الأمس، الذين باتوا قوادا اليوم، لم يعودوا يحكمون على أساس توافقي تشاوري مع مؤسسة الجماعة القبلية التي انتخبتهم لتدبير شؤون المجتمع المحلي، وإنما على أساس فردي استبدادي يرتكز على آلية القهر والتسلط كسبيل لا مناص منه لانتزاع شرعية الاعتراف بالوجود وضمان مستلزمات الاستمرار في الحكم[3].

ولتسليط الضوء على مظاهر هذه السيرورة التاريخية التي مرت منها الزعامات القبلية في المغرب قبل فرض الحماية وبعدها، ورصد أوجه الاستمرار والانقطاع التي رافقت تطورها السوسيولوجي وأدائها السياسي، فقد اخترنا أن نتناول في هذه الورقات أنموذجا فريدا ومتميزا لهذا النوع من الزعامات التقليدية في الأطلس المتوسط، يتعلق الأمر بمؤسسة أمغار لدى قبيلة آيت ويرا في دير القصيبة، وذلك بهدف الكشف عن أسباب ومحددات علاقة الارتباط التي ظلت قائمة بشكل عضوي بين هذه المؤسسة والمجتمع القبلي المحلي لردح طويل من الزمن، ومن جهة أخرى، لرصد ملامح التطورات التي اكتنفت واقع هذه المؤسسة في ظل التحولات المتسارعة والمعقدة التي طالت المجتمع المغربي إبان نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وما أفضت إليه، في المحصلة، من تحول نوعي ملحوظ في النسق السياسي التقليدي للقبائل جعل معظم الرؤساء من شيوخ وأمغارات يفكون علاقة الارتباط التي ظلت تجمعهم مع بني جلدتهم، ويندمجون، في المقابل، في المنظومة السياسية والإدارية الجديدة للمستعمر التي باتوا يحظون في كنفها بسلطات واسعة وينعمون بثروات وامتيازات لا حصر لها.

I – شروط اختيار أمغار لدى قبيلة آيت ويرا : الدلالات والخلفيات

1 - موقع القبيلة وخصوصيته المجالية

تنتمي قبيلة آيت ويرا من حيث أصولها الإثنية إلى اتحادية آيت اسري التي تمتد مجاليا إلى حدود اتحادية إشقرن وآيت هودي في الشمال الشرقي، وإلى حدود جبال تاصميت واتحادية آيت عطا نومالو في الجنوب الغربي، وتصل حتى مشارف سهل تادلا من جهة الغرب.

(3) رحال بوبريك، زمن القبيلة، السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ص 350-354.

وكغيرها من فصائل اتحادية آيت اسري، كانت قبيلة آيت ويرا تجوب مرتفعات الأطلس المتوسط في بحث دائم عن المراعي الخصبة والدافئة التي لم يكن الحصول عليها في مثل هذه المناطق الجبلية الوعرة بالأمر الهين والمتاح دائما. غير أنها اندفعت، وفي ظروف لا نعلم، على نحو أدق، أسبابها ولا زمانها، نحو سهل تادلا، حتى وصلت إلى حدود بلاد زمور في الجنوب الغربي لأبي الجعد، ثم عادت أدراجها مجددا نحو الدير لتستقر نهائيا بمركز القصيبة[4].وعلى خلاف ما جمع قبيلة آيت ويرا بجيرانها من آيت عبد اللولي وآيت سعيد من روابط تعايش وتحالف امتدت أطوارها زمنا بعيدا، بحكم انحدارهم جميعا من نفس الاتحادية، فإن علاقتها مع قبيلة إمهواش غربا وكطاية (آيت الربع) شرقا، وآيت هودي شمالا، قد اتسمت في غالب الأحيان بطابع التوجس والتوتر بسبب ما كان يقع بينهم من نزاعات دورية تعود في مجملها إما إلى مشكل استغلال المراعي الجماعية والأراضي الزراعية وإما إلى مسألة تدبير مصادر المياه المشتركة[5].

وبحكم استقرار قبيلة آيت ويرا في منطقة تتميز بثراء وسطها الطبيعي وغنى تدفقها المائي في دير الأطلس المتوسط، فقد تحولت مبكرا، وقبل التدخل الاستعماري بمدة لا يستهان بها، نحو حياة الاستقرار ومزاولة الأنشطة الزراعية دون أن تتخلى، طبعا، عن تربية الماشية التي شكلت، فيما مضى، المورد الاقتصادي الأساس لعيش ساكنة القبيلة برمتها[6].

2 - شروط اختيار أمغار ودلالاتها

تكاد تجمع جل الكتابات، الوطنية منها أو الأجنبية، التي تناولت مؤسسة أمغار في المجتمع القبلي الأمازيغي، على أن الشروط والمعايير التي كان يتم على أساسها انتخاب، أو بالأحرى، تعيين أمغار القبيلة[7] كانت محسوبة ومنتقاة بدقة وصرامة لا يمكن معها القبول بأي مساومة أو تجاوز مهما كانت الظروف والحيثيات، حتى صارت هذه المسؤولية الحساسة حكرا على أشخاص مخصوصين من علية القوم جمعوا في

(4) Peyronnet(R) ; Tadla, Pays Zaian-Moyen Atlas, Alger, 1923, p 111.

(5) محمد بن البشير بوسلام، تاريخ قبيلة بني ملال 1854- 1916، جوانب من تاريخ دير الأطلس المتوسط ومنطقة تادلا، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 1991، ص. 166 - 171.

(6) Peyronet; op. cit, p. 112.

(7) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير، حصيلة وتقويم، في: الأنثروبولوجيا والتاريخ. حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص.37.

الأغلب الأعم بين شرف الوجاهة الاجتماعية وسعة ذات اليد الاقتصادية، أي بعبارة أدق بين الرأسمال المادي والرأسمال الرمزي[8]. ولعل تأمل هذه الشروط والمعايير في خطاطتها الشمولية وما تستبطنه من دلالات اجتماعية واقتصادية، بل وما توحي به في الواقع من تراتب وتفاوت في مجتمع قبلي وصف بالمغلق والهامشي في عدد غير قليل من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المعاصرة[9]، هو ما يسمح، مرة أخرى، بإعادة مساءلة ونقد العديد من المفاهيم والخلاصات النظرية التي انتهت إليها تلك الدراسات في مقاربتها لنظام السلطة وطرق انتخاب الرؤساء.

فقد ذهب جل الباحثين الأنثروبولوجيين ممن استهوتهم النظرية الانقسامية إلى وصف طريقة انتخاب رؤساء القبائل الأمازيغية بكونها كانت طريقة تنبني على أسس ديمقراطية تشارك فيها كل الفرق والقسمات القبلية على قدر تتساوى فيه حظوظها وحقوقها وفق مبدإ التناوب والتكامل[10]. فأمغار الذي كان يتم انتخابه من قبيلة معينة في ربيع كل سنة على حدة، لا يعاد انتخابه مرة ثانية، بل يختار من قبيلة أخرى بحسب أولوية ترتيبها في نظام دورة التناوب، كما أن عملية الانتخاب نفسها، لم تكن تجري فوق تراب تابع لهذه القبيلة أو تلك، بل كانت تتم غالبا في مكان محايد يتبع لنفوذ ولي صالح لما له من رمزية قدسية متعالية تعيد إنتاج نفسها باستمرار من خلال حضوره الوظيفي، كحكم ووسيط، لا غنى عنه في الحياة الاجتماعية اليومية للقبائل[11].

ونظرا لأن أغلب هؤلاء الباحثين الانقساميين قد فسروا غياب تمركز السلطة أو احتكارها، بالأحرى، من طرف أقلية محدودة، بآلية الانشطار والانصهار التي ظلت تشكل جوهر توازن النسق الاجتماعي لمعظم القبائل الأمازيغية، فإنهم لم يجدوا بدا من القول، بأن علاقات الانقسام تلك، التي ظلت تحكم بنية ذلك النسق، هي نفسها التي كانت تلغي وجود علاقات سلطوية بين مختلف مكوناته الاجتماعية[12].

(8) Cherifi; op.cit, p. 66.

(9) Gellner(E) ; Les saints de l'Atlas, traduction de Paul Coatalen, édit. Bouchen,2003, p. 29.

(10) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي، ص. 21.

(11) Gellner(E); Les saints de l'Atlas, p. 86.

(12) ارنست كَلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية في: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص49.

وبغض النظر عما تتمتع به هذه المقاربة الأنثروبولوجية من وجاهة وتماسك في التحليل والتفسير، إلا أنها تبقى في النهاية قاصرة وغير قادرة على الإمساك بكثير من خفايا وأسرار النظام الاجتماعي في المحيط القبلي الأمازيغي. فالإقرار بوجود نموذج ديمقراطي فريد يحكم الحياة الاجتماعية والسياسية لهذا المجتمع، ليس سوى ادعاء ناتج عن مجرد إسقاط إيديولوجي مصدره، إما تصورات ذاتية لهؤلاء الباحثين أنفسهم، وإما إيديولوجية رؤساء القبائل الذين تم استجوابهم أثناء البحث[13]. فالرؤساء أو أمغارات الذين كان يجري انتخابهم، أو بالأحرى، تعيينهم بالإجماع من طرف ممثلي الفرق والقبائل، لم يكن في وسع مطلق أعضاء القبيلة الوصول إلى نيل شرف هذه المسؤولية، مهما أدركوا من نبل الخلق وطيب المعشر ما أدركوا، بل كانت حكرا على كبار السادة والوجهاء الذين استطاعوا أن يحققوا تفوقا ملحوظا في مجال تراكم الثروة المادية وحازوا، فضلا عن ذلك، على أعلى مراتب الحكمة والخبرة والتبصر[14]. ولعل هذا الوضع هو ما يسمح بالقول، بأن مبدأ المساواة في لعبة الانتخاب، الذي تحدث عنه غير واحد من الباحثين الانقساميين، ليس إلا وهما إيديولوجيا كان رؤساء القبائل يسعون من خلال إشاعته إلى إخفاء علاقات التراتب الثاوية خلف كثافة مظاهر التضامن التي لطالما تباهى بها أفراد القبيلة في زمن السلم أو الحرب[15].

كما أن المشاركة في عملية الانتخاب هاته، لم تكن حقا مشاعا تمارسه كل الفرق والعناصر التي تزعم انتسابها إلى نفس المجموعة القبلية، بل كان، في الأصل، حقا موقوفا على المحسوبين من زمرة أصلاء القبيلة، في حين كان الدخلاء والطارئون لا يحظون بهذا الحق في غالب الأحيان. مما يعني مرة أخرى، أن لبوس الديمقراطية[16] الذي ألبسه الأنثروبولوجيون الأنجلوساكسونيون، بل وحتى السوسيولوجيون الكولونياليون قبلهم، للقبائل الأمازيغية، منظورا إليها من زاوية تدبيرها لنظام الانتخاب وطرق التناوب على السلطة، لم يكن، في واقع الأمر، سوى طلاء تجميلي استعمل لتبرير ما اطلقوا عليه

(13) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي، ص37.

(14) نفسه.

(15) عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة. ملاحظات حول أطروحات كَلنير، في: الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص67-73.

(16) Gellner(E); Les saints de l'Atlas, p. 35 – 42.

«الخصوصية البربرية» التي تعشق دوما الحرية والاستقلال الذاتي بعيدا عن سلطة الحكم المركزي أو أي وصاية أخرى خارجية[17].

وتأسيسا على ذلك، لا يسعنا إلا أن نؤكد في هذا الخصوص، أن الشروط التي كانت تجري على ضوئها مسطرة اختيار «أمغار نوفلا» أو «شيخ العام» في معظم القبائل الأمازيغية كانت شروطا تعكس في جوهرها بنية مجتمع متراتب ومتفاوت، وهي خاصية كانت تجسد، حقيقة، البعد الحركي لهذا المجتمع وقدرته المتجددة على التطور والاستمرار رغم ضعف وهشاشة اقتصاده المبني أساسا على الندرة ومحدودية التبادل[18].

وبالعودة إلى قبيلة آيت ويرا، فليس هناك في حدود علمنا لحد الآن، مادة وثائقية مكتوبة يمكن على ضوئها تحديد تلك الشروط بوضوح أكبر، ومعرفة طبيعة الأشخاص الذين انتدبتهم جماعة القبيلة لتحمل مسؤولية أمغار في السنوات الأخيرة التي سبقت، على الأقل، التوقيع على معاهدة الحماية الفرنسية. ولذلك فإن أهم تلك الشروط يبقى، بحسب ما تتداوله الذاكرة الجماعية المحلية، مرتبطا في مجمله بما يلي:

أ- أن يكون الشخص المرشح متقدما في السن، وعلى قدر عال من الاستقامة والنزاهة والثقة ورجاحة العقل. غير أن عامل السن، لم يكن دائما شرطا حاسما ومفصليا في هذا الاستحقاق الاجتماعي. فإن وجد من توافرت فيه بقية الخصال والمزايا الأخرى، كان يتوج أمغارا، حتى وإن لم يدرك من السن مبلغا متقدما[19].

ب- أن يكون مشهودا له بسعة الخبرة والتجربة والقدرة على الجمع والتأليف بين الناس والمعرفة الواسعة والدقيقة بأحوال القبيلة وأعرافها وتنظيماتها وحدود مراعيها وأراضيها الزراعية والأوفاق والعهود العرفية التي تجمعها مع جوارها القبلي القريب أو البعيد، حتى إذا حدث ما يستدعي تدخله، لحسم نزاع هنا أو رد اعتداء هناك، كان حرصه على إقامة العدل وحماية مصالح القبيلة الحيوية هو غاية ما يسعى إلى تحقيقه وتنفيذه[20].

---

(17) Montagne(R) ; Les berbères et le Makhzen ,p.410.

(18) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينوالتان) 1850 - 1912، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1983- 1403، ص620.

(19) محمد بن لحسن، موحا وحمو الزياني، من أمغار القبيلة إلى قائد المخزن (1877- 1914)، مجلة كلية الآداب، بني ملال، العدد 4، 2001، ص170.

(20) روبير أسبينيون، أعراف زيان، مساهمة في دراسة القانون العرفي الأمازيغي المغربي، ترجمة محمد أوراغ منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص. 23؛ رشيد الحسن، العلاقات الاجتماعية

ج- أن يكون ميسور الحال وله من الثراء المادي ما يكفيه لتغطية كثرة أوجه الإنفاق التي يستدعيها إكرام الضيوف والزوار أو سداد مصاريف أو ديون ترتبت على القبيلة ولم تستطع الوفاء بها في وقتها المقرر، أو تأدية ما ناب بعض أعضاء القبيلة من مغارم أو ضرائب عجزوا عن أدائها لمستحقيها، إلى غير هذا وذاك، من المصاريف والنفقات الطارئة التي لم يكن في وسع سوى وجهاء القبيلة وميسوريها القدرة على تحمل أعبائها الثقيلة[21]. ولا شك أن كثرة الإنفاق الناتجة عن التوسع في مظاهر الإكرام والضيافة هو ما كان يرسخ في الوعي الجمعي لعوام القبيلة شعورا بالهيبة والاستسلام اتجاه كبار السادة والأعيان يترجم إلى علاقات تبعية وخضوع تلقائيين، حين يمسك هؤلاء بزمام قرار القبيلة وإدارة شؤونها الجماعية[22].

II – وظائف أمغار التدبيرية في المجال

تجدر الإشارة بداية، إلى أن الإطار الوظيفي لمؤسسة أمغار كانت تحدده قواعد وأحكام منظومة إزَرف كما تواضعت عليها بروح من التوافق والتعاقد الجماعي هيئة أكراو نيمزورف Agraw Imzzourfa بتنسيق وتشاور مع ممثلي الفرق والجماعات وغيرهم من أمغارات المرافق الوظيفية المختلفة، الذين يشتغلون تحت إمرة «أمغار نوفلا» وبتعاون معه. وإذا كانت هذه القواعد والأحكام قد بقيت شفهية يتداولها الأخلاف عن الأسلاف منذ أزمنة بعيدة، فإنها حظيت، مع ذلك، بهالة من التقدير والهيبة والسمو جعلت كل مكونات النسيج القبلي تخضع لمقتضياتها وتشريعاتها خضوعا إلزاميا تلقائيا، لأنها كانت بمثابة «مرجع دستوري وضعي» ينظم أحوال الناس ويحفظ حقوقهم ويحدد واجباتهم بما يكفل مبدأ المساواة بين الجميع ويضمن، في نفس الوقت، سيرا طبيعيا لحياة العيش المشترك التي تستلزمها، حكما وواقعا، نواظم الاجتماع القبلي وضروراته[23].

في المجال الأمازيغي بين العرف والقانون، مطابع أمبريال، 2004، ص.9-15؛ لحسن تاوشيخت، القانون العرفي «أزرف» عند قبيلة آيت خباش، ندوة البادية المغربية، مكتبة دار السلام، الرباط، ص.39.

(21) عبد الله استيتيتو، التاريخ الاجتماعي والسياسي لقبائل آيت عطا الصحراء إلى نهاية القرن التاسع عشر، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، ص. 228-227.

(22) رحال بوبريك، زمن القبيلة، ص. 56-65.

(23) روبير أسبينيون، أعراف زيان، ص 23-24؛

- Spillmann(G); Les Ait Atta du Sahara et la pacification du haut Dra, édit. Felix Moncho, 1936, p. 54 – 56.

وكغيرها من الاتحاديات القبلية في الأطلس المتوسط، فقد كانت جماعات اتحادية آيت اسري تجتمع في فصل الربيع من كل سنة لانتخاب «أمغار نوفلا» مناوبة بين مجموعاتها القبلية المختلفة. وقد كانت لحظة الانتخاب هاته، مناسبة يحييها المجتمعون، في هذا اللقاء السنوي، بكثير من مشاعر الاعتزاز واللوعة والاحتفالية، لأنها لم تكن، في الواقع، فرصة للتلاقي والتشاور حول القضايا والهواجس المشتركة والمصيرية التي تهم مستقبل فصائل الاتحادية فحسب، وإنما كانت محطة فريدة لاستعادة وإحياء أمجاد الذاكرة التاريخية المشتركة ومفاخرها، والتعبير عن أواصر الأخوة والتضامن والتلاحم التي تجمع كل الفرق والمجموعات في كيان موحد ومنصهر[24].

وإذا كان انتخاب «شيخ العام» أو «شيخ الربيع»، يجسد ما كان يجمع قبائل اتحادية آيت اسري من علاقات قرابة دموية، بحكم انحدار سلالاتها الأبوية من نفس الجد تقريبا، كما هو شائع محليا، فإن هذا الاعتبار القرابي النسبي لم يكن دائما هو المرجع المحدد والحاسم في هذا الاستحقاق الانتخابي المشترك. فقد كانت بعض قبائل الاتحادية ممن كانت لها عهود حلف وأخوة مع قبائل أخرى مجاورة، اقتضتها حماية المصالح المشتركة وفي مقدمتها الانتجاع الرعوي والنشاط التجاري، تعين بالاتفاق معها «شيخ الربيع» ليكون زعيمها الأعلى المشترك الذي يتولى الدفاع عن حوزة أراضيها ومراعيها وحماية أمنها وأشكال المبادلات القائمة بينها، مع أنها كانت متباعدة فيما بينها من جهة أصول الانتساب العرقي والاصطفاف القبلي. ولعل أبرز مثال يعكس بوضوح انخراط فصيل من اتحادية آيت اسري، وهو آيت سعيد، في تعيين شيخ الربيع مع قبائل أخرى مجاورة تقع في نفس محيطها الجغرافي، هو ما ورد في رسالة جوابية صادرة عن السلطان المولى عبد العزيز إلى القائدين عمر بن البداوي العبدلاوي والقائد محمد بن الجيلالي، حيث جاء فيها: «..وصل كتابكم بأن آيت الربع جعلوا شيخ الربيع وعقدوا الخاوا مع البرابر وفي بني ملال وآيت سعيد من آيت سخمان وضربوا عليكم وأخذوا لكم فرستين من فرسات المخزن فتبعتموهم ورردتهما ثم أنهم ضربوا على بني شكدال ونهبوا لهم ما بينتم من الغنم وصار بالبال فقد كتبنا لعمالهم في ذلك والسلام»[25].

(24) رواية شفوية.

(25) وثيقة مؤرخة ب3 رجب عام 1317 توجد بمحفظة وثائق تادلا بالمديرية الملكية بالرباط.

ونظرا لأن أدوار «أمغار نوفلا» كانت تتمحور في الغالب الأعم على ما يهم علاقة القبائل التي يمثلها مع القوى القبلية الخارجية، فسنحاول أن نعرض أولا لهذه الأدوار في خطوطها الرئيسة، كما تستعرضها الرواية الشفهية المتداولة إلى اليوم في القصيبة، ثم سننتقل، ثانية، للحديث عن أدوار باقي مساعديه من أمغارات المرافق الوظيفية الأخرى.

1 - وظائف «أمغار نوفلا» Amghar N'Ouffalla

تكاد جل الوظائف التي كان يضطلع بها «أمغار نوفلا» أو «شيخ العام» لا تختلف من حيث أهدافها وأنماطها ومداراتها في جل المناطق الأمازيغية. ولذلك فإن أهم ما ترويه الحافظة الشعبية عن هذه الوظائف في مجال آيت ويرا، يمكن حصره فيما يلي:

أ- قيادة الحروب والمعارك: كانت هذه الوظيفة من أهم وأشهر الوظائف التي كان «أمغار نوفلا» بآيت ويرا يسهر على تنفيذها بكل ما استطاع من جهد ودراية وخبرة. ولذلك لم يكن من المستغرب في شيء، أن تكون من بين أهم الشروط التي كانت تراعيها الجماعات القبلية في اختيار وانتخاب من يتولى قيادتها العليا، من موقع «أمغار نوفلا»، اتصافه بالإقدام والشجاعة ومراكمته لرصيد لا يستهان به من التجارب القتالية والخبرات الفنية في مجال خوض الحروب والمواجهات ضد التكتلات القبلية المعادية. ونظرا لأنه كان هو المسؤول الأول عما كانت تسفر عنه هذه الحروب والمواجهات من انتصارات أو إخفاقات، فقد كان حريصا أشد الحرص على اتخاذ كل التدابير والاحتياطات اللازمة قبل التوجه إلى ساحة الاشتباك والمواجهة، حيث كان يراقب الأسلحة والذخيرة ويقتني ما يحتاج إليه منها في حالة عدم كفايتها، كما كان يتفقد أحوال المقاتلين ويقيم درجة استعداداتهم لكسب رهان المواجهة المرتقبة سواء من حيث تجهيزاتهم الحربية أو وروحهم المعنوية. إضافة إلى هذا وذاك، كان يمثل جبهته القبلية في المفاوضات التي كانت تجري عادة مع العدو من أجل توقيع معاهدة الصلح وتسوية الخلافات العالقة بينهما. ولذلك واعتبارا لهذه الأدوار الحاسمة والأساسية في الميدان العسكري كان يطلق عليه أيضا لقب «أمغار نلبارود» أي «شيخ الحرب»[26].

(26) استيتيتو، التاريخ الاجتماعي، ص227.

ب- إبرام العهود وضمان احترام الأوفاق العرفية: كانت مهمة «أمغار نوفلا» على هذا الصعيد حيوية للغاية. فلكي يساهم في إشاعة الأمن ووضع حد لحالة الاقتتال والنزاع التي كانت تلقي بثقلها على مختلف الأطراف القبلية في ظروف اشتداد الأزمة وانقطاع قنوات التواصل، كان يتدخل، كلما أتاحت الفرصة ذلك، لإبرام عهود مصالحة وتحالف مع بعض القبائل التي كانت تناصب، هذا الفصيل أو ذاك، من فصائل اتحاديته القبلية العداء، وذلك من خلال الجمع والتقريب بينهم، في إطار علاقات أخوة حلفية تتأسس على قاعدة الميثاق الأخوي «لتاضا» أو غيرها من العهود التحالفية الأخرى. ولما كانت مسألة استغلال المراعي والأراضي الجماعية تتسبب، في كثير من الأحيان، في وقوع نزاعات ومواجهات دموية بين مختلف القبائل المتجاورة، فقد كان «أمغار نوفلا» يتدخل للدفاع عن حقوق ومصالح مجموعته القبلية وحمايتها بكل الوسائل المتاحة. وكان مما يحرص عليه أكثر في هذا المجال، هو سعيه لضمان احترام الأوفاق والمعاهدات العرفية الجارية بين كل الأطراف، والعمل سويا مع ممثلي القبائل الأخرى المتنازع معها، على معاقبة الضالعين في خرق شروطها والتزاماتها من خلال فرض غرامات جزائية زجرية تحدد استنسابا بحسب نوعية الخروقات وحجم التجاوزات المرتكبة وعدد المتورطين فيها[27].

ج- ضمان الأمن وإقرار العدل الجماعي: وهي مهمة كانت تشكل مدار كل التدخلات التي كان يقوم بها «أمغار نوفلا» من أجل ضمان استقرار أفضل ومتوازن للحياة الاجتماعية اليومية للقبائل. ولذلك لم يكن يتوان، في سبيل تفعيل قانون «أزرف» وتطبيقه تطبيقا سليما وفعالا، في التصدي لكل أنواع اللصوصية والسرقة وقطاع الطرق وغيرهم من المخلين بالأمن الجماعي من خلال فرض عقوبات جزائية ردعية تحددها أحكام ذلك القانون وتشريعاته العرفية. كما كان يسعى إلى إقرار العدل وحماية حقوق الأفراد والجماعات من خلال البث في النوازل والقضايا التي كانت تعرض عليه مدنية كانت أم جنائية بالتشاور مع شيوخ القبائل وممثلي مجالسها المحلية. إضافة إلى تدخله لجمع الأموال والغرامات وتحديد سقف الضيافة و «النزول»، ناهيك عن عقد المجالس والاجتماعات وتنظيم المواسم والاحتفالات الموسمية أوالطارئة [28].

(27) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 96.

(28) سعيد كَنون، الجبل الأمازيغي، آيت أمالو وبلاد زيان، تعريب محمد بوكبوط، منشورات الزمن، مطبعة بني إزناسن، سلا، ص93 - 94.

2 - أمغارات المرافق الوظيفية

لم يكن «أمغار نوفلا» يمارس اختصاصاته ومهامه المخولة له بموجب قواعد قانون إزرف بمفرده، بل كان يستعين في تنفيذها والوفاء بتعهداتها، كاملة غير منقوصة، بأمغارات يختارهم، إما هو بنفسه، بحسب الشروط والمواصفات التي يراها مناسبة، أو تنتدبهم فرقهم أو جماعاتهم لذات الغرض. ومن بين هؤلاء نذكر:

أ- أمغار نتركا Amghar N'Targa: يتولى السهر على توزيع مياه السقي بين العظام والأفخاد على أساس وحدة الفؤوس أو وحدة تاناست، والتدخل لمعالجة الخلافات والنزاعات التي كانت تنشب بينهم حول دورات التناوب الجارية وانتظاماتها الزمنية والحصص المملوكة والمستحقة لكل طرف على حدة. كما يعمل، ما استطاع إلى ذلك سبيلا، على حل المشاكل الناتجة عن عمليات البيع و الشراء للملكيات المائية أو عن تلك المترتبة عن تقسيم شبكاتها الإرثية المعقدة بين الأسر والعائلات[29].

ب- أمغار نوودال Amghar N'Ouwdal: وتتحدد مهمته بالأساس في تنظيم حركة الانتجاع والرعي بين أفخاذ القبائل وفرقاتها والإعلان عن أوقات افتتاح المراعي الجماعية وإغلاقها ومراقبة وحماية التعاقدات العرفية المنظمة لاستغلالها في إطار مشترك، فضلا عن فرض الغرامات والجزاءات على المخالفين المفترضين لقواعدها وضوابطها سواء أكانوا أفرادا أو جماعات. كما كانت توكل إليه أيضا، مهمة البحث عن مراعي جديدة لاستئجارها متى دعت الظروف والحاجة إلى ذلك، وجمع المبالغ المالية المتفق عليها لدفعها للجهات والأطراف القبلية المتعاقد معها[30].

ج- أمغار نتويزي Amghar N'Twizi: ويتمثل دوره بشكل خاص في الإشراف على إنجاز الأشغال والخدمات العامة داخل المجال الأوسع للقبيلة، كاستصلاح السواقي وشقها والقيام بعمليات الحرث والحصاد بشكل جماعي، إلى غير هذا وذاك، من الأشغال الفلاحية والأعمال البنائية والاستصلاحية عموما، التي تحتاج إلى تعبئة سواعد وطاقات

(29) امحمد مهدان، الماء والتنظيم الاجتماعي، دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، طباعة ونشر سوس، أكادير، 2012، ص. 94.

(30) محمد بن الحسين بوكَرين، إزرف من خلال الذاكرة عند آيت سخمان والأطلس المركزي، ندوة الرواية الشفهية والاثنوغرافيا في الأطلس الكبير الأوسط المنظمة بتاريخ 5-6 ماي 2009 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، (مقالة غير منشورة).

جماعية أكبر للتغلب على مشاق وتكاليف إنجازها في إطار من التضامن والتآخي والتعاون المشترك[31].

III- تطور مؤسسة أمغار في وسط قبيلة آيت ويرا قبل الحماية وبعدها

1 - واقع هذه المؤسسة قبل الحماية: موحا وسعيد الويراوي من أمغار القبيلة إلى قائد مخزني

تؤكد معظم الروايات الشفهية التي استطعنا جمعها والاستئناس بها في إعادة تشكيل ملامح مؤسسة أمغار كما عرفتها تاريخيا قبيلة آيت ويرا في منطقة القصيبة، أن انتخاب «أمغار نوفلا» على مدار كل موسم ربيعي، كان تقليدا ثابتا ومتجذرا لدى أفخاذ هذه القبيلة منذ غابر الأزمنة، لما يمثله،كزعيم أعلى، من أهمية بالغة في تدبير شؤونها اليومية وقيادتها في الحروب التي كانت تفرض عليها فرضا كلما داهمها خطر من الأخطار الخارجية المهددة لأمنها واستقرارها والمستهدفة لأرضها وزرعها وضرعها. وإذا كان من الصعوبة بمكان، في ظل معطيات البحث الراهنة، رسم صورة دالة ومتكاملة عن الكيفية التي كان يجري بها انتخاب «أمغار نوفلا» لدى اتحادية آيت اسري والمجموعات التي كانت تشارك مناوبة في تعيين من يمثلها في موقع هذه المسؤولية الجماعية، فإن المؤكد في هذا الخصوص، هو أن قبيلة آيت ويرا قد استأثرت بشرف تعيين هذا الرئيس الأعلى من بين أفخاذها، دون باقي قبائل الاتحادية الأخرى، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على وجه التقريب. ولئن كنا لا ندري بالضبط الأسباب الحقيقية المرتبطة بمستجدات الواقع المحلي التي أدت إلى وقوع هذا التحول في هذه الفترة التاريخية المفصلية بالذات، فإنه لايساورنا أدنى شك، في أن تغلغل الرأسمالية الأوربية في شرايين الحياة الاقتصادية المغربية وما خلفته من آثار وخيمة، انعكست تداعياتها أول ما انعكست، على البوادي المغربية وبنياتها الاجتماعية التقليدية، كان من أهم العوامل التي أفرزت مثل تلك التحولات التي طالت مضاعفاتها كل مناحي الحياة القروية بصفة أعم.

وتبعا لذلك، فإن شخص أمغار الذي لطالما تستعيد الذاكرة الجماعية المحلية ذكرى زعامته في قبيلة أيت ويرا دون كبير عناء، وبكثير من الحنينية، تارة، والنرجسية،

(31) نفسه.

تارة أخرى، هو شخص موحا وسعيد الويراوي[32]. فقد أصبح هذا الأخير أمغار قبيلة آيت ويرا في سن مبكرة واستمر يحمل هذا اللقب لسنوات عديدة دون أن ينازعه أي طرف آخر في هذا الموقع المخصوص[33]، رغم أن العرف الجاري به العمل في هذا المضمار، ومنذ زمن بعيد، يقضي بأن لا يحمل أي شخص صفة أمغار إلا لسنة واحدة تصبح قابلة للتجديد، على وجه الاستثناء، متى استنفذت عملية التناوب بين القبائل دورتها الكاملة[34].

وتفيد المصادر المكتوبة والشفهية في هذا الشأن، أن موحا وسعيد ينحدر في الأصل من»أسرة وجهاء بسطاء»[35]، كان «شجاعا مغوارا كريما جوادا متلافا»[36]، يتميز بذكاء حاد وحذاقة نادرة وبمهارة عالية في «التنظيم والاتصال»[37]. والمرجح، أن هذه الصفات والمزايا، هي التي جعلته يحظى بتقدير وحب لافتين في وسط معظم القبائل الخاضعة له والتي كانت تستقر حسب شهادة القبطان سعيد كنون «في كل المنطقة الجبلية الممتدة من ناوور إلى بني ملال»[38].

وبحكم ما حظي به من مكانة اجتماعية رفيعة، لم يتردد موحا وسعيد، في توسيع دائرة نفوذه خارج المجال المحلي لقبيلته، مستعملا في ذلك، تارة، تكتيك الحرب والمواجهة، وتارة أخرى، أسلوب الحوار والمصالحة[39]، حتى أدرك من النفوذ والسطوة والثروة ما جعله يتطلع إلى نيل اعتراف المخزن بسلطته على جزء كبير من قبائل دير الأطلس المتوسط المركزي، كما حصل لعدد كبير من أمغارات القبائل وشيوخها الكبار في

(32) الفقيه الإدريسي، التدخل الفرنسي في منطقة القصيبة بيت استراتيجية الاحتلال وردود فعل المقاومة المحلية، ندوة المقاومة بجهة تادلا – أزيلال 1908- 1956، السياق والخصوصية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2000، ص227.

(33) محمد بن لحسن، موحا وسعيد الويراوي، قائد حركة الجهاد في منطقة تادلا (1908-1924)، ندوة المقاومة بجهة تادلا – أزيلال 1908- 1956، السياق والخصوصية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2000، ص64.

(34) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي، ص25.

(35) سعيد كَنون، الجبل الأمازيغي، ص97.

(36) أحمد المنصوري، كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، تحقيق محمد بن لحسن، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة الكرامة، الرباط، 2004، ص224.

(37) محمد بن لحسن، موحا وسعيد الويراوي، ص63.

(38) سعيد كَنون، الجبل الأمازيغي، ص97.

(39) محمد بن لحسن، موحا وسعيد الويراوي، ص64.

مناطق مختلفة من المجال القروي المغربي حينما قلبوا ظهر المجن لقواعدهم الاجتماعية القبلية وحصلوا، في المقابل، على تعيينات رسمية من المخزن، كقواد محليين، بعدما راكموا من وسائل التسلط وأسباب الثراء ما جعلهم أشبه بالحكام المستبدين.

وتفيد المصادر التاريخية والوثائق المخزنية في هذا السياق، أن موحا وسعيد الويراوي، قد استطاع أن يحقق هذه الأمنية بعدما رفض ابن همو، الذي كان قد عينه السلطان الحسن الأول قائدا على آيت ويرا، استقبال طابور عسكري كان قد أرسله إليه المخزن للاستعانة به في إقرار الأمن بالمنطقة وفل شوكة القبائل المتمردة. ولم يكن من موحا وسعيد، الذي كان يومئذ بمثابة خليفة للقائد، إلا أن استغل هذه الواقعة بحكمة وذكاء[40]، حيث بادر إلى استقبال أفراد هذا الطابور العسكري بحفاوة كبيرة وأكرم وفادتهم غاية الإكرام، حتى إذا عاد هؤلاء إلى معسكرهم ذكروا صنيعه في الأوساط المخزنية بما يعلي من شأنه ويعزز مكانته لدى السلطان.

غير أن المساعدة الهامة التي قدمها للمحلة السلطانية، في وقت لاحق، والتي أتت لتقليم أظافر آيت سخمان والانتقام من مقتل الأمير سرور بن إدريس بن مولاي سليمان سنة 1888، دون أن يخشى في ذلك لومة لائم في وسط قبيلته، كان من أهم ما حمل السلطان الحسن الأول، مراعاة لجميل خدمته، على تعيينه قائدا مخزنيا على آيت اسري. إذ لم يتردد حينها في الانضمام إلى المحلة السلطانية بقيادة الوزير محمد الصغير بتاقبالت شمال القصيبة ورافقها كمرشد إلى حيث جرت المواجهة مع آيت سخمان، دون أن يتخلى عنها حتى بعد انهزامها، بل ظل إلى جانبها، وعمل ما وسعه من جهد، لتجميع فلول العساكر المنهزمة وإعادتها إلى القصيبة[41].

وهكذا حصل موحا وسعيد الويراوي على فرقة من الجيش مكونة من 5000 جندي ومزودة بأربعة مدافع[42]، على غرار ما فعل المخزن مع موحا وحمو الزياني بعد تعيينه قائدا على زيان، واستطاع بفضل هذه الكتيبة العسكرية، أن يوطد دعائم

(40) رواية شفوية.

(41) أحمد المنصوري، كباء العنبر، ص154؛ لويس أرنو، زمن المحلات السلطانية، ترجمة محمد ناجي بن عمر، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص57 - 58؛ الفقيه الإدريسي، التدخل الفرنسي في منطقة القصيبة، ص.224.

(42) محمد المعزوزي وهاشم بن الحسن العابدي العلوي، الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935، مطابع الأنباء، الرباط، ص.29.

الأمن والاستقرار في المنطقة وأن يفرض سلطته ضمن مجال واسع امتد من «القصيبة إلى آيت سخمان إلى الحوض الأعلى لنهر أم الربيع»[43]، كما تمكن بفضل القصبة الكبيرة، التي بناها في سريف بالقصيبة، لتكون مقره الرئيسي إلى جانب قصبات أخرى، شيدها في بونوال وناوور وبن شرو، من خضد شوكة القبائل المعصوصبة والثائرة في الجبال، وترسيخ نفوذ المخزن بين ظهرانيها بعد أن كانت أحكامه منقطعة عنها زمنا بعيدا، دون أن ننسى في هذا الإطار، مشاركته في عدد من الحملات العسكرية التي نظمها المخزن المركزي في جهات مختلفة من البلاد[44].

وبهذا التتويج الذي انتهى به قائدا في سلك الخدمة المخزنية، انتهى عهد موحا وسعيد الأمغار الذي كان يستمد قوته ونفوذه مما كانت تفوضه له مجالس الجماعات المحلية من صلاحيات ومسؤوليات ضمن إطار من التشاور والتعاون المشترك، ليبدأ عهد موحا وسعيد القائد المخزني الذي صار يستمد سلطته ووجاهته مما بات يملكه من وسائل تحكم وإكراه ويمارسه من حكم فردي وفق ما تقتضيه ضوابط الخدمة المخزنية وواجباتها.

2 - مؤسسة أمغار في زمن الحماية وبعدها

في هذه الفترة التاريخية، تغيرت الكثير من ملامح وثوابت المشهد الاجتماعي القبلي في معظم البوادي المغربية، بسبب البنى الرأسمالية الجديدة التي اكتسحت بشكل قسري أغلب المناطق القروية[45]، ومن جهة أخرى، بسبب سياسة التفكيك والاحتواء التي نهجتها سلطات الحماية الفرنسية حيال أغلب المؤسسات والهيئات الجماعية التقليدية التي كانت فاعلة فيما مضى في الوسط القبلي، وعلى رأسها مؤسسة الجماعة وأمغار وغيرها. ولعل هذا الواقع هو ما تجلى بوضوح حينما سعت فرنسا إلى استقطاب شبكة واسعة من الأعيان والشيوخ وعملت على دمجهم كأعوان ومستشارين، أو كموظفين وقواد في أجهزتها الإدارية الجديدة خاصة بعدما حققت هذه السياسة الاحتوائية نجاحا

(43) محمد بن لحسن، موحا وسعيد الويراوي، ص.64.

(44) الفقيه الإدريسي، التدخل الفرنسي في منطقة القصيبة، ص.225.

(45) ألبير عياش، المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية، ترجمة عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي، دار الخطابي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985، ص. 173-186.

منقطع النظير مع القواد الكبار الذين كانوا يتمتعون بنفوذ واسع في عدد غير قليل من الجهات المغربية.

وتبعا لذلك، لم يعد للنخب الاجتماعية التقليدية في البوادي المغربية ذلك النفوذ الاجتماعي والاعتباري الذي كانت تستمده مما كان يناط بها، عادة، من مهام وأدوار تأطيرية وتدبيرية في المجال، من قبل ممثلي القبائل ومجالسهم الجماعية، وإنما صار نفوذها، بعد أن تم استيعابها للعمل، بشكل أو بآخر، في المنظومة الإدارية والسياسية الجديدة للمستعمر، مستمدا من المهام الوظيفية التي صارت تضطلع بها في المؤسسات والإدارات المدنية والعسكرية المستحدثة في المجال القروي المغربي.

وهذا ما ينكشف بشكل أوضح، حينما أقدمت فرنسا في المناطق الأمازيغية، على وجه الخصوص، على ضم الشيوخ والأعيان الذين كانوا ينتخبون عادة إما كأمغارات على مدار كل سنة، أو يعينون في المجالس الجماعية، ضمن ما عرف آنذاك «بالجماعات القضائية» التي تم استحداثها سنة 1915، ليتحولوا بذلك، إلى أدوات عمل أساسية في مجال تطبيق السياسة البربرية التي كانت تستهدف حسب ظهير 11 شتنبر 1914 إقرار القبائل الأمازيغية في تسيير شؤونها «على مقتضى قوانينها وعوايدها الخصوصية»[46]. وهذه السياسة التي كانت تراهن عليها الإدارة الفرنسية كثيرا، لشق وحدة المجتمع المغربي وتفكيك نواظمه الدينية والاجتماعية والثقافية، هي التي دفعتها إلى إعادة إحياء دور الجماعات التقليدية ومنحها حق تسيير قضاء القبائل.

ولعل هذا التحول الجديد الذي طال هيئة الشيوخ والأعيان في مناطق عديدة من المغرب، هو ما حدث أيضا في مجال آيت ويرا. فبعد إحداث المحكمة العرفية بالقصيبة تم دمج شيوخ الجماعات في هيئتها القضائية كأعضاء، يشاركون في الاستشارات والمداولات وإصدار الأحكام وتقريرها، إلى جانب رئيس المحكمة المعين[47]. وهذا الوضع هو ما أفضى، في النهاية، طبعا، إلى تعطيل دور أمغار في حياة آيت ويرا بالصيغة القديمة التي كانت متداولة قبل الحماية.

(46) ظهير سلطاني صادر يوم 11 شتنبر من سنة 1914، الجريدة الرسمية، العدد 407.
(47) راجع محاضر هذه المحكمة في فترة الحماية الفرنسية بمركز القصيبة.

غير أنه وبعد الاستقلال، ستعود ظاهرة أمغار للظهور مجددا في الفضاء الاجتماعي لمدينة القصيبة، مركز ومعقل أمغار آيت ويرا في زمن ما قبل الحماية. ففي الوقت الذي قامت فيه الدولة المغربية، في العقود الأخيرة التي تلت لحظة الاستقلال، بإعادة هيكلة المجال الترابي وخلق بنية إدارية ومؤسسية جديدة تتماشى مع توجهاتها الوطنية التحديثية، كان من المفترض، جدلا وواقعا، ألا تعود هذه الظاهرة الاجتماعية لتطفو من جديد على الساحة الاجتماعية في مدينة القصيبة، خاصة بعد أن أصبحت مؤسسات الدولة الحديثة تغطي كل الأدوار والخدمات التي كانت تضطلع بها مؤسسة أمغار وغيرها من الهيئات القبلية التقليدية في فترة ما قبل الاستعمار. لذلك فإن ظهورها اليوم، وإن بصورة أقل وظيفية وإشعاعا، يطرح في نظرنا أكثر من سؤال حول الدلالات والتعبيرات التي يحملها هذا الظهور إن على المستوى السوسيولوجي أو الثقافي أو السياسي. فهل لهذا العود، وإعادة استئناف النشاط من جديد، له علاقة بخصوصية البنية الاجتماعية والثقافية لقبيلة آيت ويرا التي أبت إلا أن تحافظ على هذا الموروث التاريخي باعتباره كان رمز قوتها وأيقونة هويتها فيما مضى من زمان؟ أم أن هذا العود، استدعته حاجة اجتماعية راهنة، سيما بعد أن لم تجد بعض الفئات المحلية، كما يزعم البعض، في المؤسسات الإدارية والقضائية المستحدثة في الآونة الأخيرة بالمنطقة ما يستجيب لتطلعاتهم ويلبي طلباتهم، في إقرار العدل وحماية الحقوق وضمان الأمن، بأقل تكلفة وتعقيد ممكنين، وبأكبر قدر من النجاعة والسرعة المطلوبين، كما كان يحدث في زمن أمغار؟ أم أن لهذا الظهور، قبل هذا وبعده، علاقة ما، برهانات سياسية واجتماعية، لبعض القوى والنخب المحلية التي تسعى، متى أمكنها ذلك، إلى توظيف ما يحظى به أمغار من نفوذ رمزي وامتداد اجتماعي لكسب بعض الاستحقاقات السياسية والانتخابية، أو للاستئثار ببعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية التي يتيحها، غالبا، الحضور في بعض المواقع المؤثرة في القرار المحلي أو الجهوي، إن لم يكن الوطني أيضا.

ليس القصد من طرح هذه الأسئلة، تقديم إجابة مكتملة ومقنعة عن السر الذي يكمن خلف عودة هذه الظاهرة الاجتماعية اللافتة للنظر، في الوقت الذي لم يعد فيه أي مبرر موضوعي وجيه يستدعي اليوم استمرارها، بالتوازي مع حضور مؤسسات إدارية حديثة تتولى بالكامل تدبير الشأن المحلي للسكان، تدبيرا يستند إلى سلطة العدل والقانون، وإنما الهدف الأسمى من طرحها هو، ليس أكثر من إثارة الانتباه، إلى أن عودة

أمغار، لاستئناف بعض أوجه نشاطه التقليدي، ولو في مساحة اجتماعية محدودة للغاية، وفي قضايا ونوازل لا تتعدى، في الأعم الأغلب، الأحوال الشخصية أو بعض المنازعات المحلية ذات الصبغة العقارية أو الزراعية أو الرعوية، يؤكد، بما لا يدع مجالا للشك، أن مجتمع آيت ويرا لازال، إلى اليوم، يعيش حاضره من خلف بوابة ماضيه، مشدودا في ذلك كل الانشداد، إلى خواص ذاتيته المحلية ومخزون ذاكرته الجماعية أكثر مما هو منفتح على مظاهر التحولات الجديدة ومداراتها التحديثية التي تأبى التقليد واجترار تركات الماضي المنحل، بل تفتح باستمرار أفقا رحبا للتفكير والتأمل حول سبل تجاوز مظاهر الانحباس والمراوحة في دوائر الماضي المغلقة التي تثقل كاهل المجتمع، فكرا وسلوكا، وتعيق إمكانات خطوه بوعي وثبات نحو المستقبل المنظور.

خلاصة

تكشف مؤسسة أمغار كما تبلورت ملامحها وخواصها التاريخية في مجال قبيلة آيت ويرا، أن المجتمع القبلي الأمازيغي في الأطلس المتوسط لم يكن، البتة، مجتمعا فوضويا مفكك الأوصال، ينتج العنف ويحكمه قانون الغاب، كما وصفته بذلك العديد من الكتابات الأجنبية ذات النزعة الاستشراقية إبان القرن التاسع عشر، وإنما كان مجتمعا منظما يدير شؤونه بواسطة مؤسسات وهيئات جماعية تشارك في اختيار ممثليها مختلف الجماعات وفق مبدإ التناوب والتكامل، ويستند في حل مشاكله وضبط أحواله إلى قوانين عرفية شكلت تاريخيا مرجع كل أصناف العدل الجماعي التي راكمها عبر التاريخ.

وإذا كانت مؤسسة أمغار قد احتلت مركز الصدارة في مجال اتخاذ القرار الجماعي، فقد تحولت، بعد اشتداد وتيرة الضغوط الأجنبية على المغرب، واتساع أوجه التغلغل الرأسمالي في البنى الاقتصادية والاجتماعية القروية أواخر القرن التاسع عشر، إلى مجال للاستئثار بالسلطة وممارسة حكم فردي اتسم، في أغلب المناطق، بالاستبداد واحتكار مصادر الثروة والنفوذ، وهو ما أدى في نهاية الأمر، إلى تفكك وتهاوي معظم المؤسسات والتنظيمات التقليدية التي كانت تدير شؤون القبائل بطرق توافقية جماعية.

وهذه السيرورة من التحولات التي طالت الواقع القبلي وهياكله الاجتماعية، لم تشذ عنها أيضا قبيلة آيت ويرا. فقد انتقلت هذه القبيلة في دير القصيبة، من مرحلة

الحكم الجماعي، التي عمرت زمنا طويلا، إلى مرحلة الحكم الفردي، مباشرة بعد أن تحول موحا وسعيد الويراوي من أمغار إلى قائد مخزني عند نهاية القرن التاسع عشر. وستتوسع مظاهر هذا التحول غير المسبوق أكثر في فترة الحماية، خاصة بعد أن انخرط القواد الجدد في مركز القصيبة في خدمة السياسة الاستعمارية بكل الأشكال والوسائل، ترغيبا وترهيبا، التي وضعتها إدارة الحماية، للتحكم في مفاصل المجتمع المحلي والإمساك بمخانقه، سيما بعد أن ألحقت المقاومة الويراوية هزائم نكراء بالقوات الفرنسية في مواضع متفرقة، كان أبرزها وأشهرها تلك التي حدثت بالقصيبة أيام 8،9،10 يونيو من سنة 1913.

غير أن عودة أمغار للظهور مرة أخرى، في فترة ما بعد الاستقلال، لاستعادة بعض أوجه نشاطه الاجتماعي في منطقة القصيبة، يؤكد، من وجهة نظر سوسيو- ثقافية، أن مجتمع آيت ويرا لا زال يحن، إلى اليوم، إلى مؤسساته القبلية التقليدية في إدارة شؤونه اليومية، بعد أن لم يعد لها أي أثر إلا فيما ترويه الذاكرة الجماعية من مرويات حول تاريخها العتيد. وهذا ما يحملنا على القول أخيرا، بأن مؤسسات الدولة المستحدثة حديثا في مجال آيت ويرا، مضافا إليها جمعيات المجتمع المدني، لم تستطع بعد، استيعاب هذا المجتمع استيعابا ثقافيا وسيكولوجيا مدنيا وعقلانيا يخلصه من ميراث زمن القبيلة الجاثم بكل ثقله على صدر كيانه ومدارات وعيه الجمعي. وهي مهمة لا أعتقد أن نتائجها ستكون قريبة، بل ستستغرق وقتا أطول، لأن حقل الاشتغال فيها هو، بالأساس، حقل الذهنيات وأنماط السلوك الثقافي التي لا تتغير إلا بوتيرة بطيئة عبر تموجات الزمن الطويل.

المحور الثالث

مؤسسة الجماعة/ إنفلاس بين الاستمرارية والتحول

مؤسسة «الجماعة» «Jemaa»
بين الاستمرارية والقطيعة

ذ. فوزي بوخريص
كلية الآداب، القنيطرة

مقدمة:

تكتسي مؤسسة الجماعة التقليدية بالمغرب، موضوع هذه المداخلة أهمية كبيرة، بالنظر إلى حضورها القوي والمعمم في النسيج الاجتماعي المغربي. ولعل أهمية هذا الحضور، تفسر الاهتمام الكبير والمبكر جدا الذي أولاه لها الباحثون في العلوم الاجتماعية، فكما لاحظ جاك بيرك، تمثل «الجماعة Jemaa» موضوعا أثيرا للعلوم الاجتماعية بشمال إفريقيا، خاصة بالنسبة للسوسيولوجيا السياسية[1].

المؤكد أن المجتمع المغربي ظل طوال قرون يعتمد على مؤسسات تقليدية أساسية مثل الأسرة والقبيلة والعشيرة والزاوية و»الجماعة Jemaa «، و كانت هذه التنظيمات قريبة من حياة المواطنين، يعتمدون عليها بشكل كبير في مختلف مجالات حياتهم. وخاصة في المناطق والقبائل التي كانت تتميز بنقص وخصاص كبير في الموارد (الأرض والماء والغابة...).

لكن مع بداية القرن الماضي، بدأت هذه المؤسسات التقليدية تعرف تراجعا من حيث سلطها ومواردها، وفعاليتها وقدرتها على الاستمرار في تلبية حاجيات المغاربة، في مقابل إرساء دعائم مؤسسات حديثة، على رأسها الجماعة المحلية (قروية كانت أم حضرية)، وذلك بفعل واقع الحماية الفرنسية أولا، ثم بسبب التحولات الجارية بعد استقلال البلاد ثانيا.

إلا أن الأفول الذي لحق الوظائف الحيوية لمؤسسة «الجماعة» التقليدية، لا يعني القضاء عليها نهائيا. ف «الجماعة» ظلت موجودة في الكثير من المناطق، بحكم تجذرها في التاريخ وفي وعي الأفراد، وإن أصبح لها وضع مختلف عن الذي كان لها في

(1) Jacques Berque, Structures sociales du Haut-Atlas : suivi de retour aux Seksawa, éd PUF, 2e édition 1978, p374.

الماضي، وصارت أدوارها محدودة ومحصورة في بعض المهام الاجتماعية (فض النزاعات البسيطة، وتدبير أشكال التعاون ورعاية المرافق العمومية للقصر أو الدوار، وتنظيم وتحديد أوقات بدء مواسم الجني(خاصة التمور، والزيتون)أو الحصاد، وتنظيم المواسم الجماعية...الخ)، أو بعض الأدوار السياسية(الانتخابية)، بل وقيامها بأدوار جديدة أملتها عليها التحولات المجتمعية مثل الإشراف على تدبير أراضي الجموع، وأحيانا الترافع أمام القضاء أو الاحتجاج لدى السلطة دفاعا عن مصالح أفرادها...الخ.

تأسيسا على ما سبق، تروم هذه المساهمة تناول موضوع «مؤسسة «الجماعة»: بين الاستمرارية والقطيعة»، وتستهدف من خلال ذلك تثمين تجربة هذه المؤسسة التقليدية، لكن مع إبراز حدودها أيضا، إيمانا منا بأن المقاربة الأمثل لتناول مؤسسة «الجماعة»، وكل المؤسسات التقليدية عموما، هي تلك التي لا تبالغ في إبراز أهميتها، كما لا تحط من قيمتها تماما. بذلك فقط يمكننا تجاوز بعض أشكال التشخيص المبتور لمجتمعنا ولمؤسساته التقليدية، سواء تلك التي تبالغ في الانتقاص من قيمة تراثنا المؤسساتي و تصل مثلا إلى حد التسليم بانعدام الأسس الثقافية للديمقراطية في تركيبة مجتمعنا. أو تلك التي تبالغ في تمجيد هذه المؤسسات التقليدية، مدفوعة بنوع من الحنين إلى التراث، كنوع من التعويض النفسي عن اختلالات الحاضر.

الإشكالية التي ننطلق منها في هذه المساهمة، يمكن صياغتها كما يلي:

ما المقصود بمؤسسة «الجماعة Jemaa»؟ وما مكوناتها؟ واختصاصاتها أو وظائفها والقيم المؤسسة لها ؟

ما المكانة التي كانت لمؤسسة «الجماعةJemaa» ضمن النسيج المؤسساتي للمجتمع المغربي؟

وما هي أهم التحولات التي طالت مؤسسة الجماعة ؟ وبتعبير آخر، هل هناك استمرارية أو قطيعة بين مؤسسة الجماعة التقليدية ومؤسسة الجماعة المحلية الحديثة(لقروية والحضرية)؟

تتناول محاور هذه المساهمة، إضافة إلى هذه المقدمة، ما يلي:

1 - طبيعة المجتمع المغربي ومؤسساته التقليدية والمكانة التي تشغلها مؤسسة «الجماعة التقليدية» ضمنه.

2 - تعريف مؤسسة الجماعة وتحديد أبرز وظائفها والقيم المؤسسة لها، خاصة من خلال مساءلة قيمتي الحرية والديمقراطية المقترنتين بها في الغالب.

3 - التراجع الذي طال مؤسسة «الجماعة»، عقب ظهور الجماعة المحلية الحديثة (القروية والحضرية)، ونقف فيه عند الثابت والمتحول في هذا الانتقال.

4 - أخيرا خاتمة نستعرض فيها أهم الاستنتاجات المتوصل إليها..

منهجيا، نعتمد في معالجتنا لهذا الموضوع مقاربة سوسيو- تاريخية، من خلال قراءة واستثمار الأدبيات السوسيولوجية والتاريخية ذات الصلة بالموضوع، مع تبني رؤية مقارنة بين مؤسسة «الجماعة» التقليدية و الأخرى الحديثة.

المجتمع المغربي ومؤسساته:

مؤسسة «الجماعة» في المجتمع المغربي:

اعتبر أليكس دو طوكفيل الجماعةكنمط اجتماع إنساني قائم على التعاون والتضامن، مميزة لكل الشعوب، كما لو أنها إبداع إلهي. والمجتمع المغربي لا يختلف في ذلك عن باقي الشعوب الأخرى،حيث عرف عبر تاريخه، ممارسات جماعية تضامنية، من الصعب تحديد تاريخ دقيق لظهورها، فالبكري من أوائل المؤرخين الذين أشاروا إلى التنظيم الاجتماعي في الأطلس الكبير[2].

تكشف الذاكرة التاريخية على اختلاف رواياتها، عن أهمية الدور الوسائطي التي كانت تقوم به هذه المؤسسة في تقوية الروابط والتضامن الاجتماعيين، وفي تنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع[3]،كما تؤكد الأدبيات التاريخية، بأن المجتمع المغربي، لا سيما في

(2) ورد عند :

Ali Amahan, Ljmaât (jemâa) entre l'archaïsme formel et le dynamisme de fait dans le Haut Atlas (Ghoujdama) , in « La société civile au Maroc » , éd SMER, 1992, p 97-101.

(3) حمودي عبد الله، المجتمع المدني في المغرب العربي : تجارب، نظريات وأوهام، ضمن «وعي المجتمع بذاته»، دار توبقال للنشر، 1998، ص235.

المناطق والقبائل التي كانت تتميز بنقص وخصاص كبير في الموارد، كان يتمتع بنوع من الاستقلالية النسبية عن الحكم المركزي، تجعله قادرا على تدبير شؤونه عبر تنظيماته الاجتماعية الخاصة في نوع من التعاون والتضامن، لا سيما من خلال مؤسسة الجماعة.

ومن مظاهر الاستقلالية النسبية التي ميزت القبائل بالمغرب مشاركة أفرادها في اختيار القائد والتوافق حوله مع المخزن، والاتفاق بين أعضاء الجماعة والقائد حول الواجبات المشتركة المفروضة تجاه السلطان، وفي تطبيق العرف، وأساسا في التنظيم الذاتي للعمل المشترك والتعاون وفقا لخصوصيات البيئة المحلية[4] في مختلف مجالات الحياة اليومية: الفلاحة، تربية الماشية، السقي، تخزين المواد الغذائية، والمنتجات الأخرى، التعليم الديني..الخ.وتشمل هذه الأشكال من التعاون، علاوة على «**تويزي**» أو التعاون حول أشغال الحقول (الحرث، الحصاد، إصلاح القنوات السقي، البناء...)، «**المشارطة**» أو التعاقد المنظم للعلاقات مع «الفقيه» والعناية الجماعية بالمسجد، «**تاضا**» أو التحالف الأخوي والتعاون بين الجماعات حتى الأكثر بعدا، والمنظمين للعلاقات و المصالح الاقتصادية (استقرار الماشية، في إطار الانتجاع أو الترحال مثلا)، العلاقات الزواجية، تنظيم «**اغرم**» أو «**أگادير**» (المخزن الجماعي لتخزين المواد الغذائية وباقي المنتجات الأخرى)..الخ.

مؤسسة الجماعة jemâa : مكوناتها، واختصاصاتها والقيم المؤسسة لها

«الجماعة»... «جماعات»:

من الصعب الاستعادة الدقيقة والكاملة للصورة التي كانت عليها مؤسسة «الجماعة» jemâa في المجتمع المغربي قبل القرن التاسع عشر، بحكم التغيرات الجوهرية التي طالتها، نتيجة التحولات الداخلية للنسق السياسي بالمغرب، عقب بروز ما يصطلح عليه بالسلطة الشخصية، سلطة القياد الكبار، في علاقتها طبعا بالتحولات الخارجية التي باشرتها السلطات الاستعمارية. الشيء الذي يفسر أن أغلب الكتابات التي تناولت الظاهرة، خصوصا في سياق الكتابات الكولونيالية، تعي جيدا هذا الإشكال، فعلى سبيل المثال يشير روبير مونتاني في مؤلفه «البربر والمخزن...» إلى أن التنظيم الاجتماعي

(4) Op.cit , p180.

للمجتمع المغربي عموما عرف تغيرا أساسيا منذ جيلين، أي قبل فترة الحماية، وذلك بفعل تطور السلطة الشخصية[5]. لكن ذلك لا يحول في نظره دون إمكانية الاستمرار في دراسة حياة المؤسسات الاجتماعية التي ظلت حرة في المناطق العميقة جدا، واستعادة ما كان يشكل فيها الحياة السياسية كما هو الحال في جزء من الأطلس الكبير.

«الجماعة» في الواقع «جماعات»، ما دام أنه لكل وحدة اجتماعية جماعتها، فهناك جماعات للدوار، والموضع، وتقبيلت والقبيلة، بل حتى على مستوى التنظيمات العليا، ال»فوق -قبلية» تتشكل جماعات كونفيدرالية أو كونفيدراليات فرعية[6]. كما أنه ليس هناك نمط موحد للجماعة، فهي تمثل اختلافات على مستوى تنظيمها واختصاصاتها أو سيرها، لكن في العمق، لها الكثير من المميزات المشتركة.

في نظر الباحث علي أمهان[7]، عندما نتحدث عن طبيعة مؤسسة «الجماعة « يتعين التمييز بين مجلس «الجماعة» assemblée ljmaat والمجلسconseil بحصر المعنى (مجلس قسم من القبيلة أو «مجلس تقبيلت»، الذي يشار إليه غالبا باسم آيت الأربعين، خاصة في مناطق الأطلس الكبير، هذه الهيئة هي التي غالبا ما يشار إليها خطأ باسم «الجماعة» Jemaa ou ljmaat).لكن هذا الاختلاف ليس واضحا دائما، فهو يتغير تبعا لأهمية التشكيلة الاجتماعية المعنية وماضيها التاريخي، وطبعا وضعيتها الجغرافية (قربها أو بعدها من مركز حضري أو ممر استراتيجي...الخ).

يعتبر روبير مونتاني أن اجتماعات مجلس «الموضع Mouda'»، الذي يتشكل من عدة مداشر أو دواوير هو الذي غالبا ما نسميه «جماعة jema't»[8]...

(5) Robert Montagne, les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc : essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires(groupe Chleuh), éd DAR AL-AMANE, Rabat, 2013, p217

(6) Attilio Gaudio , RIF, terre marocaine d'épopée et de légende , éd René Julliard , Paris, 1962. P154

(7) Ali Amahan, Ljmaât (jemâa) entre l'archaïsme formel et le dynamisme de fait dans le Haut Atlas (Ghoujdama), in «La société civile au Maroc» , éd SMER, 1992, p 97-101

(8) يميز روبير مونتاني في مؤلفه «البربر والمخزن...» بين أهم المستويات والبنيات الاجتماعية المشكلة لنسيج المجتمع بالمغرب، من خلال نموذج الأطلس الكبير، خاصة قبل تطور السلطة الشخصية للقياد الكبار، فهو يميز بين «**تاقبيلت**» التي تتشكل في الغالب من مجموعة من المواضع (ج.موضع Mouda'). و**الموضع** يضم عدة مداشر أو دواوير، و **الدشر** أو الدوار hameau، يتشكل من عدة أسر ممتدة أو «إخس»، **والأسرة الممتدة** أو «الإخس» تضم في الغالب عشرة إلى خمس عشرة كانون، أي الأسرة بالمعنى الدقيق للكلمة. كل بنية من هذه البنيات الصغيرة لها تقاليدها وعاداتها وحياتها المشتركة ويمكن القول، لها «دستورها السياسي».
للمزيد أنظر:

Robert Montagne , «les Berbères et le Makhzen …», op-cit, 2013,P218.

مكونات «الجماعة» :

على مستوى مكونات «الجماعة»، خاصة البشرية منها، يشير الباحث علي أمهان، إلى أن «الجماعة» في غوجدامة بالأطلس الكبير، هي مجلس مشكل من كل رؤساء الأسر الرجال وليس من طرف كل الرجال الذين في وضعية حمل السلاح كما اعتقد روبير مونتاني، أي من كل السكان الذكور الراشدين والأصحاء.ففي نظر مؤلف «البربر والمخزن»، تبدو «الجماعة» « ديمقراطية على الأقل ظاهريا، بما أنها تضم كل رؤساء الأسر، في حين أن تمثيلية الأسر داخل مجلس «تاقبيلت» تحافظ على طابعها الأوليغارشي، إذ أن كل «إغْس» يمثل فيها بعضو من أعضائه فقط.بل وغالبا، كل دْشَار أو دوار لا يمكنه انتداب سوى شخص يعين بالتناوب، ويتغير كل سنة، باعتماد نظام التناوب بين مختلف رؤساء أسر المنطقة[9].

صحيح أن الأشغال الجماعية (التويزة وإصلاح المسالك، والقنوات الري..الخ) توزع بين الرجال الراشدين والأصحاء، ومع ذلك، فوحده رئيس العائلة أو ذلك الذي يمثله يمكنه أن يشارك في قرارات الجماعة،

و يدلي برأيه معارضا أو متفقا، و يشارك في النقاش[10]. وكما يؤكد بول باسكون الأمر يتعلق بالأحرى بمجالس أوليغارشية، سابقة على ظهور السلطة الشخصية، مع القياد الكبار[11].

تجدر الإشارة إلى أن الجماعة الكثيرة العدد لم توجد في الماضي، وحتى عندما يكون عدد الحاضرين كبيرا، كان المتدخلون قلة وكانت لجنة القرار محدودة جدا، بينما غالبية الحاضرين لا تساهم في النقاش. وبتعبير آخر، فالحق في الحضور مضمون فقط لمن تتوفر فيه شروط خاصة من بين «الأقرباء»، أما الحق في أخذ الكلمة فمكفول فقط لرؤساء الجماعات السلالية[12].

لا يتم انتخاب أعضاء الجماعة من طرف المجتمع المحلي، وإنما يتم «تعيينهم»، فهم يضطلعون بوظائفهم تبعا لرغبات أعضاء المجلس، وبقدر ما تكون المناصب شاغرة،

(9) Ibid, P220.

(10) Ali Amahan , « Ljmaât (jemâa) … », op, cit, p 97-101

(11) Paul Pascon, La désuétude de la Jmaa dans le Haouz de Marrakech, in les cahiers de sociologie, N1, 1965, PP. 67-77.

(12) Paul Pascon, ibid, PP. 67-77.

وبقدر أيضا ما يبدي المرشح المفترض الصفات المتوسمة فيه.وفي الواقع لا يتعلق الأمر سوى ببعض الأشخاص المحترمين والحكماء، والذين يتمتعون بوضعية اقتصادية مميزة تسمح لهم باقتناء فرس وبندقية وبالاضطلاع بمتطلبات كرم الضيافة، كما يفترض فيهم الدينامية والنشاط و القوة والشجاعة، والقدرة على فرض الذات، وجعل الآخرين يتقبلونهم دون تحفظ ولا شكليات، بل وحمايتهم بقوة الجماعة التي يمثلونها[13].

ولم تكن وظيفة أعضاء الجماعة وراثية، إذ هناك على العموم أسباب تفضي إلى عزلهم، أهمها : العجز عن الاضطلاع بالمسؤولية، وطلب أو رغبة الجماعة التي يمثلونها، والاختلاف المستمر مع باقي أعضاء الجماعة، وخرق الأعراف أو ارتكاب أخطاء ضد الشرف، الخ.

وإضافة إلى أعضاء الجماعة المشار إليهم سابقا، يمكن للشرفاء الحضور في اجتماعات الجماعة، وأحيانا يمكنهم التمتع بنفس الحقوق التي لباقي أعضائها.وعلى العكس يستبعد باقي أعضاء المجتمع المحلي مثل النساء والفقراء والعبيد والعاجزين (جسديا أو عقليا) والأجانب[14] . أما بخصوص الشباب، فمن حيث المبدأ، فهم لا يستبعدون عموما، لكن جرت العادة أن تمنح المجالس الأولوية لكبار السن.

سير «الجماعة» واختصاصاتها :

تكون سلطة «الجماعة» بين يدي المجلس العام الذي يعين الشيخ (الأمغار) المكلف بتنفيذ القرارات، وتكون تارة في حوزة نفس الأسرة، وتارة أخرى يجري التناوب بين الأسر، سنة لكل أمغار معين[15].وتعقد اجتماعات مجلس «الجماعة» عادة في المسجد، في يوم الجمعة [16].وتكشف حقيقة هذه الاجتماعات قاعدة من قواعد سيرها، هي القاعدة التي تربط القرار بإجماع المجلس. لكن الإجماع يكون في الغالب على مستوى الظاهر، أما في الواقع فهناك صراع وموازين قوى بين أغلبية وأقلية، بين أقلية تقيس قوتها، وتقيم حدودها وتظل سرية، تتحين أغلبية ضعيفة لإثبات ذاتها.و قد تفضي هذه الدينامية في الغالب إلى مواجهات عنيفة وانقسام أو انشطار وهجرة أو منفى. ولو أن

(13) Attilio Gaudio, «RIF.… »op,cit , 1962, p154.
(14) Ibid, p155.
(15) Ali Amahan , «**Ljmaât (jemâa)** ….», op, cit, p 97-101.
(16) Robert Montagne, «les Berbères et le Makhzen … »,op, cit P219

الانشقاق والمنفى ولعنة المجلس، والخوف الكبير من خدش الصورة والإخلال بالتوازن، والإبعاد من الجماعة نحو أراضي غريبة، يجعل الأقليات حذرة في المجلس الحر[17].

«للجماعة» عموما اختصاصات واسعة جدا. إنها تعنى عموما بكل ما يهم الحياة الجماعية من أمور سياسية وقضائية -تحكيمية و مالية وتشريعية،الخ[18] . فالجماعة تحل النزاعات التي تحدث بين الجيران حول حدود الملكيات، وتنظم عملية الري، وتسن الأعراف عندما يبدو ذلك ضروريا وتستخلص الضرائب وتقرر في كيفية توظيفها، وتنفذ العقوبات، وتقرر في كل ما يتعلق بالتعليم والمساجد والمقابر، وتعلن الحرب وتنهيها، وتعقد التحالفات أو تفسخها وتحدد مناطق الرعي وتؤجر تلك التي تظل بدون استغلال،وتحدد مواسم استغلال الغابة وفترات جني المحاصيل، وغالبا تحدد «الجماعة» عقوبات الذين ارتكبوا مخالفات وتحدد الغرامات الواجبة عليهم، لكن دون الابتعاد عن المعيار المعروف تقليديا، وتعود أحيانا هذه المهمة لمجلس «تاقبيلت» نفسه... الخ

غير أن هناك من الباحثين من يرى أن أهمية القضية هي التي تحدد طبيعة «الجماعة» التي تتشكل لمعالجتها.فجماعات القبائل لا تجتمع عامة إلا لمعالجة القضايا الكبرى، مثل حل النزاعات بين الجماعات الفرعية أو لإعلان حالة الحرب[19] أما المجلس الذي نشير إليه في كل مكان تقريبا باسم «جماعة jmaa»، أي الجماعة بالمعنى الضيق للكلمة، فلم تكن له في نظر روبير مونتاني سلطات سياسية، فهو يجتمع من أجل تدبير الشؤون اليومية للمجتمع المحلي، من خلال الحرص مثلا على توزيع التكاليف المشتركة و صيانة المسجد، أو الطرق أو قنوات الري، الخ[20]، أي تدبير الأمور اليومية لا غير. أما بالنسبة لباسكون ف «الجماعة» تقدم ذاتها كمؤسسة سياسية قاعدية للجماعات البشرية المكونة على شكل خلية اقتصادية واجتماعية أولية هي القبيلة (أو تاقبيلت)[21].

وباختصار، تقرر « الجماعة» عموما في مصير المجتمع المحلي الذي تمثله، واختصاصاتها تشمل كل القضايا المتمخضة عن جماعة من الناس تعيش بشكل جماعي.

(17) Paul Pascon , « La désuétude de la Jmaa … », op, cit , PP. 67-77.
(18) Ibid , p 159-160.
(19) Ibid , p 97.
(20) ورد عند:
Ali Amahan, « Ljmaât (jemâa) … », op, cit, p 97-101.
(21) Paul Pascon, op, cit, PP. 67-77.

استقلالية الجماعة تسمح لها بفرز جهاز السلطة التنفيذية. ويحمل الشخص المعين اسم «أمغار» أو «الشيخ». إنه مثل رئيس الجماعة ونائبها الدائم.فالجماعة تشرع(فهي السلطة التشريعية) و«أمغار» يحرص على تنفيذ قراراتها واحترام أعرافها (فهو السلطة التنفيذية). وفي العدالة الجنائية، الجماعة هي المحكمة، و«أمغار» هو القاضي.

قيم «الجماعة» :

رغم ما يمكن أن يقال حول «ديمقراطية » التنظيمات الاجتماعية التقليدية، من قبيل تنظيم «الجماعة»، فالمؤكد أن هناك فرق كبير «بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة نظريا على الأقل، من مواطنين أحرار تآلفوا بشكل طوعي وبين البنى الجماعية العضوية التي يولد الإنسان فيها وإليها»[22]. هذا الفرق جعل البعض يرفض الحديث عن «ديمقراطية» «الجماعة» في المجتمع المغربي قبل كولونيالي، حيث لم يكن لكل الأفراد حق المشاركة، فقد كان اليهود والأجانب والنساء مقصيين من مجلس «الجماعة»، لأن المشاركة ليست حقا مرتبطا بالفرد، وإنما حقا مرهونا بالانتماء للقبيلة، وبشروط خاصة لا تتوفر في جميع أفراد القبيلة، فالنساء والغرباء يتم تمثيلهم من طرف الآخرين»[23]، فالجماعة مؤسسة ذكورية بامتياز، لا يمثل فيها سوى رؤساء الأسر الذكور.

إذا كانت الجماعة موجودة منذ أن وجد الإنسان، فالحرية الجماعية، في نظر أليكس دوطوكفيل، هي شيء نادر وهش، فمن بين الحريات، حرية الجماعة، التي تتأسس بصعوبة، هي أيضا معرضة أكثر لاجتياح السلطة[24]. وما دامت الحرية الجماعية لم تدخل في عداد العادات، فمن السهل تدميرها، وهي لن تتحول إلى عادة إلا إذا ظلت طويلا في القانون، ولعل هذا ما يفسر أنها لم تتحقق في جميع المجتمعات.

وفي هذا الصدد يعتبر الباحث عبد الله العروي[25] أننا لا نكاد نعثر على «الحرية» الأمازيغية المشهورة، إلا نادرا خارج إطار الكتب.ففي كل مكان هناك قياد وأمغار وشيوخ، وإِكُّرامْن ومْقدْمين، لهم سلطة على العباد، هذه السلطة ليست أقل خنقا من

(22) بشارة عزمي (1998) ، المجتمع المدني دراسة نقدية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية –بيروت. ص33

(23) Mernissi Fatema, ONG rurales du Haut-Atlas : les Ait- débrouille, éd Marsam- Rabat, 2003 , p112.

(24) Tocqueville, de la démocratie en Amérique, T 1, éd gf Flammarion –paris, 1981. p122.

(25) Laroui Abdallah, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912), éd François Maspero, 1977, p181.

سلطة السلطان.فكما يؤكد المؤرخون كل شيء ينتمي للقياد : الأشخاص كما الأشياء. و«الجماعة» أو «الجمهورية الأمازيغية»، لا تعني لا حرية فردية ولا مساواة، فمظهرها الحديث الوحيد عند روبير مونتان نفسه، هو «علمانيتها» الظاهرة.

تراجع مؤسسة «الجماعة» وظهور الجماعة المحلية الحديثة :

الجماعة بين الاستمرارية والقطيعة.

ينبهنا الباحث عبد الله حمودي[26]،إلى أنه من الصعب الحسم قطعيا في مسألة استمرار أو انفصال المؤسسات التي عرفها المغرب في السياق الاستعماري، وتلك التي ميزت المجتمع المغربي تاريخيا.

وعلى العموم يمكن القول، مع الباحث محمد جسوس[27]، إن المجتمع المغربي ظل طوال قرون يعتمد على الأسرة والقبيلة والعشيرة والزاوية والجماعة، وكانت هذه المؤسسات قريبة من حياة المواطنين، بحيث يعتمدون عليها بشكل كبير في مختلف مجالات حياتهم. لكن مع بداية القرن الماضي بدأت هذه المؤسسات التقليدية تعرف تراجعا كبيرا من حيث سلطها ومواردها، وفعاليتها وقدرتها على الاستمرار في تلبية تلك الحاجيات.و بالمقابل لم يتمكن المجتمع المغربي من بناء مؤسسات بديلة للتنظيمات التقليدية إلا بصفة جزئية.

ومن خلال ملاحظة مؤسسات وقوانين المغرب المستقل يتبين لنا انشغال الدولة، باستنساخ التشريع والمؤسسات الفرنسية[28]، من قبيل : لامركزية الإدارة المحلية مثلا، والمؤسسات الدستورية، وقانون الحريات العامة ...الخ. فقد قامت الدولة، مباشرة بعد استقلال البلاد، بخلق مجموعة من المؤسسات الحديثة، مستلهمة في ذلك نموذج الدولة الرأسمالية، فأنشأت مؤسسات ذات طبيعة اقتصادية بهدف تنمية العالم القروي (شركة التنمية الفلاحية، والشركة العامة لتسيير الأراضي الفلاحية، والشركة الوطنية لتنمية تربية المواشي، والصندوق الوطني للقرض الفلاحي، والمكاتب الجهوية للاستثمار

(26) عبد الله حمودي، المجتمع المدني في المغرب العربي...، مرجع سابق، ص.13.

(27) جسوس محمد، سؤال العمل الجمعوي، جريدة الاتحاد الاشتراكي العدد6916 الخميس18 يوليوز، 2002، ص6.

(28) M.E.L, les institutions du Maroc indépendants et le « modèle français », in revue de Tiers Monde, Volume 2, N 6, 1961, pp 169-182.

الفلاحي...الخ)، و مؤسسات اجتماعية (التعاونيات، والإنعاش الوطني والمدارس القروية والمستوصفات ...الخ)، كما اعتمدت في مجال التأطير السياسي مبادئ الديمقراطية والانتخاب والتمثيلية،ا...الخ.وعلى مستوى التدبير الإداري -السياسي، اعتمدت الدولة تقسيما إداريا - سياسيا منذ 1957، قسمت بموجبه البلاد إلى مناطق وعمالات وأقاليم ودوائر وجماعات حضرية أو قروية. وقد اتخذ هذا التقسيم الإداري، على العموم، كمنطلق له التقسيم الذي قام به المستعمر. إلا أنه بدلا من اتخاذ القبيلة كأساس للتقسيم الإداري وكنموذج تقليدي للتنظيم الاجتماعي، بحكم التفاوت المميز للقبائل على مستوى الحجم والوزن الديمغرافي والاقتصادي[29]. وخصوصا لأن منطق «الحداثة» و«العصرنة» يقتضي تجاوز الإطار القبلي، كإطار تقليدي لا يتجانس مع المشروع الذي يلازم الدولة الحديثة الناشئة، فاختيرت الجماعة المحلية القروية أو الحضرية كأساس للتقسيم، باعتبارها تخضع لمحددات سوسيو-اقتصادية تتمحور في الغالب حول سوق يكون بمثابة مركزها الاقتصادي.

وهكذا جرى تدريجيا تجاوز الهياكل الإدارية لنظام قبلي أصبح تقليديا مع تقليص فعالية المؤسسات التقليدية كالقبلية والجماعة، و توزيعها بين القيادة كوحدة إدارية ممثلة للسلطات المحلية، قد تضم عدة جماعات (أو أحينا مجموعة من القبائل) والجماعة القروية كوحدة دنيا للإدارة المحلية.فعلى المستوى الإداري والقانوني، لم يبق أي وجود رسمي لشيء اسمه القبيلة و«الجماعة»، وما كانت تقتضيه من مهام ووظائف، وإن ظلت للعلاقات القبلية وللقبيلة آثارا بارزة في بعض أنماط السلوك، وفي بعض رموز الانتماء ومراكز الولاء القائمة في العديد من مناطق البلاد[30].

يشير الباحث بول باسكون[31] إلى أن إنشاء «الجماعات الحديثة، خاصة القروية منها communes rurales» لم يشف غليل لا الإداري(المسؤول) ولا المواطن. فقد ظهر للجميع أن الأمر لا يتعلق بخلق تنظيمات تتجاوز منطق القبيلة والجماعة، في أفق

(29) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمخزن: دراسة الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 119.

(30) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمخزن: دراسة الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 121-120.

(31) Paul Pascon , La désuétude de la Jmaa dans le Haouz de Marrakech, in les cahiers de sociologie, N1, 1965, PP. 67-77.

بناء الوطن، وتنظيمات قادرة على المبادرة، وعلى توفير جملة من خدمات القرب وعلى توسيع فرص المشاركة المواطنة وإلى غير ذلك من الغايات النبيلة المعلن عنها، وإنما الأمر يتعلق بالأحرى بخلق كيانات سلبية وخاضعة. فالوعود والخطابات الانتخابية والحكومية وتوزيع الإعانات والشغل والبذور والقروض..الخ، كل ذلك أعطى الانطباع بأن الدولة هي الممسكة بكل السلطات، والقادرة على حل كل شيء، وأنها تحتكم على موارد لا حد لها. والنتيجة هي إضعاف كبير لأشكال التضامن الاقتصادية في القرية، حيث صار القرويون أكثر ميلا إلى التفاهم مع الممثلين المحليين للدولة في مختلف المصالح الاقتصادية والتقنية، أكثر مما يميلون إلى التفاهم فيما بينهم من أجل حل مشاكلهم[32].

إذا كانت المؤسسات التقليدية،مثل مؤسسة «الجماعة»، تعاني من انعدام الشرعية، عندما تكون استمراريتها غير مبررة في السياق الحديث، فالمؤسسات الحديثة تبدو أيضا تعاني من انعدام شرعية أخرى[33]، فمؤسسة الجماعة المحلية الجديدة، ما تزال على العموم مؤسسة متعالية وبعيدة عن الحياة الفعلية للمواطنين الذين تمثلهم، كما أن التنظيم الإداري المحلي المعتمد منذ الاستقلال يتضمن هيئتين إداريتين ذوات وظائف تنفيذية : فهناك من جهة رئيس الجماعة القروية المنتخب، ومن جهة أخرى هناك القائد، ممثل السلطة المركزية محليا، الذي يشرف أو بالأحرى يمارس وصاية، بل وهيمنة على جماعتين أو ثلاث جماعات[34]. ومؤسسة الجماعة المحلية هي إلى حدود اليوم، ما تزال تبحث عن ذاتها دون أن تعثر عليها فعلا[35].

مع ذلك فأنظمة التضامن والتعاون العفوية الموروثة عن الماضي، ما تزال مستمرة مع تفاوت في قوة حضورها حسب الشروط التاريخية المحلية[36]. فمؤسسة

(32) Op, cit, PP. 67-77.

(33) Op, cit. p. 7-18.

(34) وبذلك اعتمدت الدولة الناشئة نفس المبدأ، الذي اعتمده مخزن القرن التاسع عشر في مناطق نفوذه (والقائم على مزاحمة السلط، وذلك بالحد من سلطة القائد المعين عن طريق تجنيد قواد مجاورين له)، وإن بتلوين جديد يعطي الانطباع بتعايش السلط وتمازجها أو تكاملها بدلا من تزاحمها....أنظر :
رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمخزن: دراسة الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص124.

(35) Mohamed Tozy , La commune rurale à la croisée des chemins entre décentralisation et gouvernance locale , in Développement rural, pertinence des territoires et gouvernance, éd INAU, Rabat, 2006, pp17-37.

(36) Herzenni Abdellah, évolution du partenariat et modalité de pilotage et de gestion du développement, in «le Maroc possible», éd Dar Anachr Almaghribia, Casablanca, 2006, p238.

«الجماعة»[37]، ما تزال إلى يومنا هذا تنظيما اجتماعيا قائم الذات، وذلك بالرغم من تجريد الجماعات من العديد من وظائفها واختصاصاتها وحريتها في الفعل والحركة. ورغم سعي الدولة الحثيث، منذ السنوات الأولى للاستقلال، إلى «مخزنتها» أو تعويضها بالجماعة المحلية الرسمية.

من المؤشرات الدالة على استمرارية حضور «الجماعة» في العديد من مناطق المغرب، استمرارية «انتخاب» أعضائها، واستمرارية اضطلاعها بأدوارها التقليدية مثل التحكيم في الخلافات والنزاعات التي تنشأ بين الأفراد والجماعات، ورعايتها وحمايتها للمرافق العمومية للقصر أو الدوار، وتنظيم وتحديد أوقات بدء مواسم الجني أو الحصاد، وتنظيم المواسم الجماعية ...الخ، بل وقيامها بأدوار جديدة أملتها عليها التحولات المجتمعية، مثل اختيارها لمرشح واحد لتمثيلها في المجلس الجماعي المنتخب، الإشراف على تدبير أراضي الجموع، وأحيانا الترافع أمام القضاء أو الاحتجاج لدى السلطة دفاعا عن مصالح أفرادها. حتى أن الدولة نفسها تشجع استمرارية «الجماعة» وترتاح لبعض الأدوار التي تقوم بها، والتي لا تتداخل مع الأدوار التي تضطلع بها المؤسسات المحدثة عقب الاستقلال، بل وتستعين بها في بعض اللحظات الخاصة، كما هو الحال مثلا أثناء مواجهة بعض الكوارث الطبيعية..

خاتمة

وهكذا، فحتى لو لم تكن الجماعة الحديثة(القروية أو الحضرية) تمثل استمرارا فعليا لمؤسسة الجماعة التقليدية، وأن الاختلاف بين المؤسستين، هو اختلاف بين نسقين اجتماعيين متمايزين جوهريا، نسق تقليدي تقوم فيه العلاقات على رابطة الدم والقرابة ووحدة الانتماء للمجال، وتتوارى فيه ذاتية الفرد وراء سلطة «النحن «، ونسق حديث تقوم فيه العلاقات على التعاقد بين ذوات مستقلة وتتمتع بحرية الإرادة.

إلا أن هناك استمرارية، على نحو ما، بين الكيانين، وليس قطيعة تامة. صحيح أن بول باسكون سبق وأن سجل تدهور مؤسسة «الجماعة» في المجتمع، إلا أن هذا

(37) المالكي عبد الرحمن، البنيات الاجتماعية والهجرة القروية بتافيلالت، المجال والمجتمع بالواحات المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية مكناس، سلسلة الندوات، رقم 6، 1993،ص73.

التدهور الذي لحق بعض الوظائف الحيوية التي كانت مناطة بهذه المؤسسة في الماضي، والتي أصبحت تقوم بها الدولة ومؤسساتها (كالوظائف الاقتصادية والادارية)، لا يسير في اتجاه القضاء عليها نهائيا. حيث ما تزال «الجماعة» موجودة في معظم الدواوير، وإن صار لها وضع مختلف عن الذي كان لها في الماضي. ف «الجماعة» ليس لها أي وضع أو قانون إداري معترف به من طرف الدولة. إلا أنها تظل متجذرة في التاريخ وفي وعي الأفراد، بالإضافة إلى استمرارية بعض وظائفها، وإن كانت محدودة[38].

وكما يؤكد الباحث علي أمهان[39]، فإن مؤسسة «الجماعة» حافظت دائما على ديناميتها. ومنذ الاستقلال، بدأ يعترف لها بدور اجتماعي، بل وسياسي، غير أنه ينتقص من أهميته بسبب طابعها غير قابل للتحكم ومظهرها غير المهيكل. الشيء الذي جعل البعض يتحدث عن إختفائها أو احتضارها، وبالتالي الدعوة إلى استبدالها أو إعادة إبداعها.

عندما نلاحظ المجتمع المغربي من الداخل ونشترك في الحياة اليومية الجماعية المكثفة، نفهم بشكل أفضل بعض المؤسسات الجماعاتية الحيوية، غير قابلة للإدراك على مستوى الظاهر، مثل مؤسسة «الجماعة» التي تعد حجر الزاوية لكل المؤسسات الأخرى. إنها الروح التي تحرك المجتمع المحلي. فالجماعة هي «المدبرة» لباقي المؤسسات الأخرى مثل المسجد، التويزة (التعاون المتبادل)، تدبير الماء، التكوين الخ. وبالفعل، فهي ما تزال موجودة إلى حد اليوم، في الكثير من المناطق القروية، وإن بدرجات متفاوتة، فمجموعة من الخدمات «العمومية» الضرورية للحياة الجماعاتية، والتي تتجاهلها مصالح الدولة وكذا الجماعة القروية أو تهملها، ما تزال ملقاة على عاتق مؤسسة «الجماعة». بدءا بتدبير فضاء المسجد كمؤسسة للتكوين وفضاء للنقاش واتخاذ القرارات، مرورا بإنجاز الطرق والمسالك وصيانتها [40]، وانتهاء بتدبير الماء، عبر تهيئة العيون، وتوزيع مياه الري، وتهيئة القنوات وأحواض جمع الماء، الخ. هذا، عدا التدخل في العديد من المجالات الأخرى المتعلقة بالشؤون «العمومية »، للسكان مثل حماية المحاصيل أو المراعي الجماعية، الخ. وفي ما وراء المجال السوسيو-اقتصادي، تلعب الجماعة دورا مهما في

(38) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمخزن: دراسة الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص168.

(39) Ali Amahan, Ljmaât (jemâa) entre l'archaïsme formel et le dynamisme de fait dans le Haut Atlas (Ghoujdama), in «La société civile au Maroc», éd SMER, 1992, p 97-101.

(40) Op, cit, p 97-101.

تقنين الصراعات التي تنشأ بين الأفراد أو الجماعات، كما تلعب دور الوسيط بين المجتمع المحلي والإدارة...الخ[41].

يبقى في الأخير أن المؤسسات الجماعية ليست كيانات كاملة ونهائية، فهي تظل، مثلها مثل باقي المؤسسات البشرية، منذورة دائما للاستكمال، لهذا ينبغي التخلي عن وهم أننا يمكن أن نصل يوما ما، مع مؤسسة «الجماعة» التقليدية أو مع مؤسسة الجماعة المحلية الحديثة، إلى إيجاد المؤسسة الكاملة والمجتمع الكامل[42].

(41) Robert Montagne , les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc : essai sur la transformation politique des Berbères dédentaires(groupe Chleuh), éd DAR AL-AMANE , Rabat , 2013, p.

(42) Hervé Bleuchot (dir), Introduction, In Hervé Bleuchot et autres LES Institutions traditionnelles dans le monde Arabe, Éd Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, Karthala, 1996, p. 7-18.

الجْمَاعَة وتدبير المجال:
أداة في خدمة المشاريع الترابية للجماعات المحلية

ذ. سعيد كمتي، باحث في الدكتوراه
كلية الآداب، الرباط

مقدمة:

شهد المغرب منذ فترة الحماية تحولات عميقة، مست المجتمع والمجال المغربيين. فإذا كان من المؤكد أنها شملت البنيات القبلية التي عمرت آلاف السنين؛ بحيث ما فتئ الباحثون في أغلب التخصصات يؤكدون على تفككها على الأقل في بعدها المرئي، فإنه لا يمكن الجزم باختفائها في بعديها الخفي والرمزي. فالقبيلة والجماعة والدوار مثلا؛ بوصفها مفاهيم وعلاقات اجتماعية ومجالات ترابية، ما زالت حاضرة في الذاكرة الجماعية للمغاربة، وبالأخص في المجالات التي لم تتأثر كثيرا بالعلاقات الرأسمالية، وظلت - رمزيا على الأقل- وفية لروابطها الاجتماعية في تدبير مجالها.

إن الاهتمام بموضوع الجْمَاعَة وتدبير المجال في علاقته بالمشروع الترابي للجماعات المحلية، يدخل في سياق التحول الذي عرفه خطاب الدولة حول المجال، والتنمية المحلية، والمشروع التراب، منذ الاستقلال. حيث أن المشروع السياسي الذي أصبح ينظم على أساس ترابي، بات يرى في الهياكل التقليدية مجرد بنيات لا تتجانس مع التصورات الإيديولوجية للدولة العصرية.

وعليه، فهذا المقال يسعى إلى تسليط الضوء على أهمية البنيات القبلية في حفز التنمية المحلية، باعتبارها أداة يمكن الاستفادة منها في دعم مشاريع الجماعات المحلية. كما يهدف إلى إبراز نسبية الطرح القائل بأن الجماعات التقليدية قد استهلكت كل أدوارها لفائدة المؤسسات العصرية الجديدة. وفي الواقع، لا نخفي انشغالنا بالتساؤل حول مدى مصداقية الجزم والتسليم بأنها استنفدت كل أدوارها في تدبير وتنظيم المجال وتنميته؟ وبالتالي ألا تشكل عاملا مدعما لبرامج وتدخلات الدولة في المجالات التي ما زالت تعيش على إيقاع طرق التدبير الموروثة؟

1. الدولة وتدبير المجال بين التحديث والتقليد.

إن تدبير المجال أو التراب يطرح في واقع الأمر خطاب الدولة وعلاقتها بمجالها الترابي خلال فترة ما بعد الاستقلال. من هنا نتساءل ما الذي ميز هذا الخطاب؟

جدول رقم 1: أهم التطورات والتجديدات التراثية ومرجعيتها بالمغرب.[1]

الفترة	المفهوم الإداري أو التراثي	المرجعيات	منطقها	الرهانات	الأهداف
القرن 19 وبداية القرن 20	القيادة و المشيخة في البوادي، والباشا في المدن.	«فيودالي» ومخزني.	القرابة، الزبونية، شبكة مرتبطة بالمخزن.	الهيمنة.	سلطة الزعامات للهيمنة على المجالات التراثية الجماعية.
النصف الأول من القرن 20	الجهة، التراب، الدائرة، المقاطعة، الملحقة، المكتب.	المركزية اليعقوبية. الاستعمار، المغرب النافع.	الجهوية. الدولة الحديثة، الثنائية.	التحكم والمراقبة.	إخضاع القبائل، الحداثة. التنظيم التراثي الوحدوي.
النصف الثاني من القرن 20	الجهة، العمالة، الجماعة، مجالات الإعداد.	الشرعية التقليدية. الشرعية العقلانية. التنمية المندمجة.	الملكية الدستورية. الديمقراطية التمثيلية. الدولة الراعية.	الدولة القوية. الدولة الوطنية الوحدوية.	التراثية، تنظيم وحدوي، حضور قوي للدولة.
نهاية القرن 20 وبداية القرن 21	المشروع، الجمعيات، منظمات غير حكومية.	المواطنة، «التنمية المستدامة».	الديمقراطية التشاركية أو الدولة الشريكة.	التضامن انسحاب الدولة	التراثية المدنية.

ملحوظة: إن كل تجديد، وانتقال، من نموذج تراثي إلى آخر لا يعني بالضرورة القطيعة مع النموذج السابق

(1) تصرفنا في الجدول المستمد من المقال أدناه:

BOUJROUF S. (2005), « Innovation et recomposition territoriale au Maroc. Une mise en perspective géo-historique », in le territoire est mort Vive les territoires, Édition IRD, Paris, pp 138-139.

1.1. خطاب الدولة حول المجال والبنيات التقليدية.

اختفى منذ الاستقلال مفهوم «المخزن» أو «دار المخزن» من الخطاب الرسمي، ويعبر هذا الأمر عن تحول في تصور الدولة لنفسها ولمجالها السياسي [1](**جدول رقم 1**). ويشير هذا التحول[2] كذلك إلى التغيير الذي شمل تدبير المجال بالمغرب. فالمجال باعتباره معطى مادي ورمزي، أصبح يكتسي أهمية قصوى في المشروع الإيديولوجي عند دولة ما بعد الحماية.

استوجب بناء الدولة الجديدة التركيز على التدبير الفعال للسلطة، والرهان على المراقبة والتحكم. وبدت القبيلة إطارا لا يتماشى والسياسة الترابية للدولة الناشئة، التي رفعت شعارات الحداثة بغية تفكيكها، بحيث تم «تعويض مؤسسة المشيخة بالمؤسسة الإدارية، والأحكام العرفية بقوانين ترعاها المحاكم، وتكوين المواطنين الصالحين في المدارس»[3].

كانت الدولة تتوخى ربط القبائل بالرقعة الترابية والهياكل الإدارية، لذا عملت على ضبط مجالها بواسطة وحدات إدارية ترابية؛ الجماعة والإقليم ثم الجهة، وفي هذا الإطار تم توجيه التقطيع الترابي على أساس المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفي الواقع أن هذا التوجه استهدف التخلي عن الإطار القبلي وتعويضه بالجماعة المحلية بوصفها خلية أساسية للتقسيم الترابي، ثم إلى اعتبار «الإطار التقليدي لا يتجانس مع المشروع الذي يلازم الدولة الحديثة»[4].

يتصل هذا التصور في جزء كبير منه بالإرث التاريخي الثقيل، الذي غذى مشروع الدولة الفتية. وتقدم نظرية روبير مونتاني حول «المخزن الفيودالي»[5] صورة واضحة

(1) بورقية رحمة (1991)، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ص 119.

(2) مس التحول بالأساس، وفقط، الخطاب السياسي للدولة، لكن على مستوى الذاكرة الجماعية والتمثلات الفردية والجماعية، فمفهوم المخزن ظل ملازما للذاكرة الشعبية إلى حد الآن.

(3) أقيوح الحسين (2005)، النظام الحضري وتنظيم المجال بمنطقة درعة، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الجغرافيا، جامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، غير منشورة، ص 175.

(4) بورقية رحمة (1991)، مرجع سابق، ص 120.

(5) وجهت العديد من الانتقادات لهذه النظرية، فقد أسقطت النظام الفيودالي على حالة المغرب في تحليل وفهم تاريخه، فإذا كانت بعض عناصر التشابه واردة بينهما، فإن ذلك لا يعني أن المغرب شهد نظاما فيوداليا مماثلا للذي ظهر بأوربا.

عن الهواجس التي تحكمت في بلورة مشروعها السياسي. لقد خلص هذا الباحث إلى بنيوية العداوة بين المخزن والقبيلة، وتعارض طموحاتهما. فإذا كانت القبيلة تنزع إلى الاستقلال بشكل مستمر، فإن المخزن يحلم بإنشاء دول مركزية تحت سلطة السلطان. من هنا، يطرح هذا الباحث التقابل بين المخزن والقبيلة؛ أي بين ثنائية بلاد المخزن/ بلاد السيبا، العرف/الشرع، استبداد المخزن /ديمقراطية القبيلة، السهل/الجبل.

إذا كانت الدولة استلهمت تصوراتها السياسية والترابية وفق المعطى التاريخي، فقد بدت لها القبيلة إطارا لا يمكن الاستناد عليها إداريا وسياسيا، بدوافع عدم التوازن بين القبائل، وكذا لأنها قد تشكل عاملا مساهما في تفتيت وحدة البلاد وعدم استقرارها.

شكلت «السيبا»[6] أحد المفاهيم المجالية والسياسية التي استقت منها الدولة فلسفة مشروعها الترابي والسياسي، حيث صورت القبائل الخارجة عن سلطة المخزن بمجالات الفوضى السياسية . ولهذا الاعتبار، فالقبيلة تشكل نقيض مشروع الدولة الوحدوية، غير أن هذا الحكم لا يصمد أمام المعطيات التاريخية، فالقبائل التي نعتت بالسائبة كانت ضد جور المخزن، وليس ضد سلطة السلطان الروحية، وخير مثال على ذلك ما حدث خلال الحملة العسكرية التي قام بها السلطان المولى سليمان، فقد تمكن «آيت أومالو» من هزيمة قوات السلطان، وقتلوا ونكلوا برفاقه، لكنهم استقبلوه بحماس واحترام.[7] ونسجل كذلك أن القبائل التي وصفت بمجالات الفوضى كانت تنظم نفسها بنفسها، وتولت الجْمَاعَة تدبير شؤون القبيلة، واهتمت بالقضايا السياسية الكبرى مثل السلم والحرب وعقد المعاهدات، وإعلان التمرد عند جور المخزن.

عملت الدولة تحت ذريعة الحداثة على هدم وتفكيك البنيات القبيلة، وأضحت القبيلة بحمولتها الرمزية والمادية، ومؤسساتها التقليدية وأعرافها، مجرد هياكل تاريخية لا محل لها ضمن الوحدات العصرية في تدبير شؤون المجموعات البشرية. واعتقدت

(6) يبقى خطاب المخزن حول السيبا خطابا تغليطيا، ويروج على أن السيبا هي القبائل المحاربة والخارجة، ويربطها بمفهوم الفتنة بما ينطوي عليه هذا المفهوم من حمولة دينة. والواقع أن السيبا مجالات منظمة ومنتظمة، تحمي القبيلة حينما ترى نفسها مستهدفة اجتماعيا وسياسيا من قبل المخزن، كما تشكل حائلا دون احتكار المخزن للسلطة.

(7) واتربوري جون (1982)، الملكية والنخب السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، الطبعة الأولى، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ص 32.

الدولة أن القطع مع أشكال التدبير التقليدي يؤدي لا محالة إلى القطيعة مع المحتوى السياسي والاجتماعي للقبيلة، وهو الطريق المعبد نحو بناء الدولة «العصرية».

1.2. تدبير المجال والتحديث والعقلانية: طرح و طرح مضاد.

إذا كان طرح التقليد يلازم الخطاب الرسمي حول القبيلة، ويتخذ من الحداثة والعقلانية مرجعا في تدبير شؤون الدولة، فإن ذلك لا يعني بتاتا قطيعته مع كل ما هو تقليدي. ذلك أن ثنائية التقليد والتحديث ظلت ملازمة لتنظيم الأجهزة الإدارية بغية بلوغ العقلانية والحداثة من جهة[8]، ثم من أجل الوصول إلى مشروع الدولة الوحدوية المركزية من جهة ثانية.

إن المؤسسات العريقة، بما تحمله من قيم رمزية وثقافية تقليدية، لا ينفي عنها صفة العقلانية في تدبير مجالاتها الترابية. و**تبدو عقلانية القبيلة في قدرتها على تدبير المشترك، بينما تسعى تلك المتعلقة بالدولة إلى فرض نمط سياسي واجتماعي معين.**

وهكذا، فقدرة القبيلة على التنظيم الذاتي جد مهمة، فالجْمَاعَة مثلا تعتبر مؤسسة حيوية وقوية في هذا الشأن، كما تمنح «الإطار الذي يدور بداخله ما هو جوهري في الحياة المادية والروحية لكل مجموعة معينة»[9]. وفي هذا الإطار يؤكد محمد مهدي[10] على أنها مؤسسة للتدبير المشترك لا يفرض الادعاء بتواجد قرابة مشتركة بين الأسلاف، ولا مقاومة اختلاف الأصول المنتمين لها، بل هي تفرض تجمع كل الذين تربطهم وتجمعهم المصلحة والمنفعة. ومن ثمة فإنها تتشكل من كل الذين يتعارفون ويعيشون في إطار جماعة، من هنا المساهمة في المنفعة المشتركة سواء كانت مادية أو روحية، وبذلك فالمصلحة تهم مجموع المنافع المادية، خصوصا ما يتعلق بتنمية أراضي المجموعة.

على ضوء ما سبق، يطرح موضوع الجْمَاعَة قضية العرف بوصفه خاصية ملازمة لمؤسسات التدبير المشترك. فالعرف يسمد أهميته من قدرته المستمرة على التكيف والاستجابة لمتطلبات التحول الذي يطال المجتمع القبلي، وما يقتضيه تطور الحياة

(8) إن الحداثة التي تمحور حولها خطاب الدولة ليس بمفهومها الشمولي بالدول الرأسمالية، ولكن بمفهوم مركزة الدولة.

(9) مهدي محمد (2013)، رعاة الأطلس: الإنتاج الرعوي، القانون والطقوس، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، الطبعة الأولى، المركز المغربي للعلوم الاجتماعية، ص 34.

(10) مهدي محمد، المرجع نفسه.

الاجتماعية والسياسية للمجتمع القبلي، بهذا المعنى **يصبح العرف تعبيرا عن العقلانية بما يتصف به من قدرة مستمرة على التحول و الملاءمة مع الواقع.**

بالعودة إلى التحديث وتدبير المجال، من المؤكد أن مشروع الدولة لا يخرج عن إزدواجية التقليد والعصرنة، باعتبارها ثنائية سياسية ومجالية وتدبيرية للمجال. والحصيلة بالمناطق التي لم يمسها الوجه التقني؛ باعتباره عاملا محددا للتحديث وناقلا للمجتمع، أن «مؤسسات القبيلة لم تنقرض بل هي في مرحلة التثاقف، لكونها في المحاكاة مع مستجدات التقسيمات الإدارية، وهذه الأخيرة آخذة في الاندماج، لأن الانتماء اليوم يتم نسبة إلى الأقاليم والمدن والجماعات، إذ نحن أمام قبائل إدارية يتصرف فيها الإداريون والمنتخبون والجمعويون بمنطق الشيخ والمزوار والأنفلوس»[11]. وهذا وجه آخر لعقلانية القبيلة.

1.3. تأطير الدولة للتراب: من الجْمَاعَة إلى الجماعة المحلية.

تعد الجْمَاعَة خلية ترابية قديمة، قامت على مر تاريخ المجتمع المغربي بتدبير مجالها وترابها على كافة الأصعدة، فهي تعبير عن أصالة مغربية في تسيير المجالات الترابية للقبائل. وتمثل كذلك «الإطار الحقيقي للامركزية الذي تعالج فيه كل قضايا الجماعة، بما في ذلك القضاء، دون أن تخضع لأي وصاية؛ فالقائد الذي يمثل السلطة المركزية فيها يجب عليه أن يحظى بثقتها، كما أن نجاح مهامه يرتبط في شق كبير منه بالعلاقات الجيدة مع مجلس الجْمَاعَة»[12].

حافظت هذه المؤسسة على استقلالها اتجاه السلطة المركزية، وطابعها القبلي، لذا تم التفكير منذ الاستقلال في ضرورة تبني هياكل جديدة لتنظيم المجال الترابي، فوقع اختبار مهندسو السياسة الترابية على الجماعة المحلية، باعتبارها إطارا ترابيا وإداريا تابع للدولة المركزية في تدبير المجال، و«حلا استبداليا»[13] للمؤسسات القديمة. لقد تم اعتماد الجماعة المحلية بغية تفتيت الإطار القبلي، والتأسيس لمجموعات واسعة، حيث الروابط القائمة على المصالح الاقتصادية والاجتماعية[14].

(11) أقيوح الحسين (2005)، مرجع سابق، صص 181 و182.

(12) SEDJARI Ali(1981), Les structures administratives territoriales et le développement local au Maroc, Edit F. S.J.E.S, Rabat, p 63.

(13) لوفو ريمي، ترجمة محمد بن الشيخ (2011)، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية، وجهة نظر 2، مطبعة النجاح الجديدة، منشورات وجهة نظر، ص 28.

(14) المرجع نفسه، ص 29.

عملت الدولة -رغم الإدعاء بتجنب التقطيع الإثني- على تهيئة كيانات ترابية «تحترم الحدود القبلية بكل ما يتطلبه ذلك من عناية تامة، غير أن كل جماعة لا تنطبق مع أي قبيلة قديمة بحد ذاتها»[15]، ليس بغاية دمج المؤسسات التقليدية في الوحدات العصرية، وتسخيرها لخدمة الجماعات المحلية، ولكن بغية خلق خلايا ترابية تتصارع بها القوى الاجتماعية، بعدما كانت في السابق منسجمة ومترابطة، لتتحول إلى مجال للتعبئة الاجتماعية والسياسية خلال المحطات الانتخابية الحاسمة.

لا غرو أن الاعتماد على هذه المؤسسة في تحديد الوحدات الترابية التي أنيط لها تدبير المجال، يعد ترجمة حقيقية لواقع ترابي يتطابق، إلى حد كبير، مع المعطيات السوسيولوجية للمجموعات البشرية وخصوصياتها المجالية. لكن هذه الوحدة التي كان من المفترض أن تحتفظ باستقلالها، تحولت إلى خلايا تابعة للسلطة المركزية، ومجرد «تعبير عن إستراتيجية جديدة لإعادة انتشار سلطة الدولة».[16]

تم تقطيع التراب الوطني إلى خلايا ترابية، تطور عددها كلما استدعت الضرورة ذلك، والملاحظ أن عددها تدنى غداة الاستقلال (**جدول رقم 2**)، فبعدما كان العدد يناهز 1245، أصبح العدد **801** جماعة محلية، ويبدو أن هذا العدد لا يتلاءم وعدد القبائل والفخذات المشكلة لها.

جدول رقم 2: تطور عدد الجماعات بالمغرب ما بين سنتي 1959 و2009.

السنوات	الجماعات الحضرية	الجماعات القروية	المجموع
1959	66	735	801
1984	99	760	859
1997	249	1298	1547
2009	221	1282	1503

المصدر: الجماعات المحلية في أرقام سنة 2011، موقع الجماعات المحلية، www.pncl.gov.ma، ص 19.

(15) المرجع نفسه، ص 35.

(16) يحيا عبد الكبير (2010)، تقسيم التراب والسياسة الجهوية بالمغرب: نحو اعتماد جهوية سياسية، دار النشر المغربية، ص 233.

على الرغم من تنامي عدد الجماعات المحلية بعد فترة الحماية، فإنها ظلت تطرح باستمرار مدى قدرتها على تأطير المجموعات البشرية، حيث وجدت الجماعة المحلية نفسها أمام استمرار الجْمَاعَة في تدبير اليومي في جل تمظهراته خارج الإطار الرسمي. **ويمكن التسليم أن المجالات القروية ما زالت إلى حد اليوم تعمل بجهازين، أحدهما رسمي يمثل الدولة، و الآخر نابع من المورث الثقافي، لكن على مستوى الوظائف والأهداف، فهي متباينة لاختلاف رهانات الفاعلين بها محليا.**

1.4. النهج التنموي للدولة بين متطلبات التحديث وواقع الحال.

شرعت الدولة منذ عقد الستينيات من القرن الماضي في التخطيط والتوجيه للتنمية، أو بالأحرى للنمو، بوضع مخططات مركزية، كما هو الشأن للمخططات الثلاثية والخماسية: 1963-1965، 1965-1967، و1968-1972... واستند التخطيط على فلسفة الدولة الوحدوية التي تبرمج من المركز دون الرجوع إلى المحلي. إن النهج التنموي الذي تم اتباعه يبرز لا محالة الهواجس التي تحكمت في السياسة الترابية لدولة ما بعد الحماية. وفي الواقع، أن الجماعة المحلية التي أريد لها أن تكون إطارا للتنمية، على الأقل، في خطاب الدولة والفاعلين السياسيين، تحولت إلى مجرد خلية إدارية خاضعة لوصاية ممثلي الدولة الذين لهم كلمة الفصل في الاختيارات التنموية. لذا لا غرابة أن يسبح النهج التنموي في التعميمات المركزية على حساب ما هو محلي، كما زاد من حظوة بعض المجالات مقابل تهميش وعزل مناطق أخرى.

برزت الجْمَاعَة من جديد حلا تعويضيا للهياكل الإدارية، وأصبحت ترعى المشاريع التنموية في إطارات جديدة، تحتضنها مؤسسات المجتمع المدني مثل الجمعيات. وهي بذلك، تعبير واضح عن النهج التنموي المحلي والمصالح المشتركة، وهي انبعاث للقيم الرمزية القبيلة. وفي مقابل ذلك، تبدو الجماعة المحلية وحدة ترابية لتنزيل وتطبيق التوجهات الرسمية، ووسيلة لتأطير السكان والضبط الأمني.

2. الجْمَاعَة والمشروع الترابي، أداة في خدمة الجماعات المحلية وتدبير مجالاتها الترابية.

إن الاهتمام بالجْمَاعَة في علاقتها بالمشاريع الترابية للجماعات المحلية، يدخل في سياق التصورات الحديثة في تدبير وتنمية المجال، القائمة على ثقافة المشروع والتعاقد، وأهمية البعد المحلي في بلوغ التنمية.

1.2. المشروع الترابي والجْمَاعَة تقاطعات متعددة.

إن استحضار مفهوم المشروع الترابي، يقودنا مباشرة إلى تناول مفهوم التراب، فهذا الأخير يعني على الأقل ثلاث مضامين أساسية[17]: المجالات الإدارية المتراكبة أو المدمجة الواحدة في الأخرى، ثم الامتداد الأرضي الذي يتطابق مع المجال الوطني أي الدولة، وأخير المجال الاجتماعي المتملك «Approprié» من طرف سكانه كيفما كانت مساحته. بهذا المعنى الأخير، يصبح التراب مجالا متملكا، وحاملا للقيم والرموز المشتركة لمجموعة بشرية أو مجتمع ما. ويلتصق كذلك هذا المفهوم بالعلاقة «الثقافية المعيشة بين مجموعة بشرية وشبكة الأماكن الترابية المترابطة، يكون فيها هيكل الأرض نظاما مجاليا، أو بمعنى آخر التراب»[18].

يمكن تحديد مستويين للمعالجة: فالأول، متعلق بعملية الترابية «Territorialisation» التي تقوم بها الدولة، سواء بواسطة الهياكل الترابية مثل الجماعات المحلية، أو مشاريعها الترابية. ويتصل الآخر بمفهوم التملك وانتماء الفرد والجماعة لتراب معين، والتمثلات التي يتم تشكيلها حوله.

تقدم الجْمَاعَة على ضوء مفهوم التراب المتملك، إطارا لرصد تمفصل علاقة تدبير التراب مع المشروع الترابي، على اعتبار أن هذا الأخير يفرض نوعا من التشاور والتنسيق على كافة المستويات. وفي هذا المضمار فالجْمَاعَة تدعو باستمرار «سواء بشكل ثنائي أو ثلاثي للتشاور دوريا»[19] حول العديد من القضايا التي تهم تدبير تراب القبيلة، فهي تسعى إلى تبادل الآراء، وتعميق التشاور، وحل النزاعات القائمة بين الجماعات، وتنظيم عملية الرعي والسقي...

إذا كان المشروع الترابي يقدم مقاربة جديدة على مستوى تدبير وتنمية المجالات الترابية، ومقاربة جديدة في بناء المشاريع الترابية من السافلة عوض العالية، فإنه بهذا المعنى يصبح «منظورا للتنمية وبمثابة سيرورة تتطور من أسفل، يعود إلى تصور التراب، باعتباره نظاما معقدا يبنى من قبل فاعلين»[20]. تقدم الجْمَاعَة مثالا حيا في إنتاج القرار

(17) DI MEO G. (1998), Géographie sociale et Territoires, Nathan université, Paris.

(18) BONNEMAISON J.(1981), «Voyage autour du territoire», in Espace Géographique, pp 249-262.

(19) مهدي محمد، المرجع السابق، ص 36.

(20) ADERGHA M et al(2013), op cit. p 13.

على مستوى الدور أو الفخذة، فالاستشارة تعتبر عنصرا أساسيا للحسم في أي قرار، وبناء على إشراك السكان باعتبارهم أحد الفاعلين ضمن النظام الترابي.

أكيد أن المقاربة الترابية تتسع لكل التصورات الأفقية، فهي ليست تجميعا لتدخلات قطاعية، أو عملية تستهدف الرفع من المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية أو المتعلقة بالبنية التحتية، بحيث لا يجب النظر إليها بمثابة «محدد خطي يتأثر بالعوامل الداخلية والخارجية في اتجاه التطور نحو الحداثة، بل باعتبارها عملية تعكس حصيلة نتائج التدخلات المتراكمة لمختلف الفاعلين الاجتماعيين، الذين تمر قصديتهم من خلال مصفاة تمثلاتهم حول موارد التراب الذي يتصرفون فيه»[21]. بهذا المعنى **يصبح المشروع الترابي ترجمة للتنمية الترابية، والجْمَاعَة تلك التمثلات الجماعية حول التراب والموارد التي تتصرف فيها.**

إن التقاطع القائم بينهما على مستوى التمثلات، يجعل منها؛ أي الجْمَاعَة، محددا في بناء المشاريع الترابية للجماعات المحلية، بما يضمن لهذه الأخيرة أنظمة ترابية أكثر ملاءمة لبرامجها التنموية، وكذا المشاركة الفاعلة للسكان ومختلف الفاعلين المعنيين بتدبير ترابهم بما يتلاءم مع تمثلاتهم وخصوصياتهم. من هذه الزاوية، فهي حشد للطاقات الرمزية والأخلاقية على كافة المستويات، وتجسيدا للديناميات التي يعرفها المجتمع من أسفل بما يحقق أحد مرتكزات التنمية الترابية، باعتبارها بناءً للتنمية من قبل فاعلين محليين.

يساعد تملك التراب من قبل مجموعة بشرية لا محالة على فهم الشكل الذي تنظم وتدبر وتهيكل علاقتها به، بما يسمح في الغالب بترجمة هذا الفهم في مختلف التدخلات، وبتفاعل مختلف الفاعلين الاجتماعيين مع مجالهم بشكل إيجابي، ثم بتجاوز المقاربة القطاعية والفوقية للقضايا المحلية.

وأخيرا وليس آخرا، إن تفاعل الجْمَاعَة مع المشروع الترابي يقدم حلولا ناجعة لبعض الاختلالات المجالية. فمختلف التدخلات والبرامج التي تم تبنيها إلى حد الآن تفتقر للتنسيق أو تتسم بضعف الانسجام فيما بينها، فقد أثرت بشكل سلبي على أداء الوحدات الترابية؛ الجماعة والإقليم ثم الجهة، ثم على أداء الفاعلين الآخرين الذين يهمهم أمر التنمية، وفي مقدمتهم السكان.

(21) Ibid, p 9.

خلقت هذه الوضعية تعارضا بينا بين التدخلات الرسمية التي تسعى لضبط الموارد أو حمايتها، وفرض نموذجها التنموي من جهة، والجْمَاعَة التي ترغب في استغلالها[22] والتعامل معها وفق ما تمليه عليها تمثلها من جهة ثانية. كما تولد عنها أزمة تدبيرية عميقة في عدة مناطق من المغرب، كما هو الشأن للمجالات الجبلية والواحية. إن الأخذ بـمؤسسة التدبير الجماعي في التعامل مع موارد الجماعات المحلية من شأنه: أولا أن يخلق قنوات أكثر فاعلية في التواصل مع السكان، ومن ثمة إيصال مضامين البرامج التنموية، ثم ثانيا في خلق نوع من التوافق بين تدخلات الدولة ومطالب السكان، وثالثا في الاستفادة من الرأسمال الاجتماعي الرمزي اللازم لدعم عمل الجماعات المحلية.

2.2. الجْمَاعَة رأسمال اجتماعي في خدمة المشروع الترابي.

إن موضوع الرأسمال الاجتماعي نادرا ما التفتت إليه المخططات التنموية، واقتصر المجهود المبذول على الشق الاقتصادي، وكذا الجانب التقني لإيجاد الحلول المناسبة للاختلالات المجالية. ولعل المشاريع التي آلت إلى الفشل كان مردها بالأساس إلى عدم استشارة السكان والأخذ بخصوصياتهم المحلية . فمشروع التنمية القروية للريف الغربي مثلا، باء بالفشل لأنه في جزء كبير منه أغفل إشراك المعنين المباشرين به.

شكلت الجْمَاعَة على مر تاريخ المغرب رأسمال اجتماعي في خدمة قضايا القبيلة أو الدوار، وتتجلى أهميتها أساسا في القيم التي تترجمها طرق اشتغالها. فالتضامن والثقة التي تحكم علاقة الفرد بالجماعة والقبيلة، تعد ذات أهمية قصوى في انخراط الفرد والجماعة بشكلٍ فاعلٍ في خدمة مصالح القبيلة.

يمكن اعتبار الرأسمال الاجتماعي عاملا محددا للانتقال نحو الحداثة وبلوغ التنمية. لقد وضحت فاطمة المرنيسي[23] أهمية هذا المعطى لذى دولة اليابان في الاقتصاد المعاصر، بحيث أن إرثها الثقافي ساهم بشكل كبير في تحقيق إقلاعها الاقتصادي،

(22) بخصوص هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى مقال:
ADERGHAL M. et al (2013), Lutte contre la dégradation des terres, Développement local et Acteurs du territoire. les leçons d'une recherche action dans la commune des Sehoul (Région de Rabat, Maroc). Revue GéDév.ma, Volume 1 (en ligne).

(23) MERNISSI F. (1997), ONG Rurales du Haut-Atlas les Ait débrouille, 2e édition, Edit le Fennec, Casablanca.

فالعامل الياباني حينما يذهب إلى العمل لا يشتغل من أجل ذاته فقط أو عائلته، ولكن أيضا من أجل عظمة و مجد دولة اليابان. إن مفهوم التضامن بين الجماعة يولد دينامية جماعية تعمل على تحقيق الأهداف المسطرة، وتجاوز الإكراهات المطروحة عليها.

تكمن قيمة البنيات المورثة في تغليب مصالح الجماعة على الفرد، وتنظيم المجال بالطريقة التي تضمن حق الجميع في الانتفاع منه. وتبرز قيم التضامن والتكافل مدى قوتها في تعبئة الموارد والإمكانيات اللازمة لإنجاز أي مصلحة مشتركة تهم القبيلة أو الدوار، وتبدو عمليات «التويزا» والحراسة «تاولا»، والتضامن مع المتضرر من موت أحد رؤوس الأبقار، واستصلاح الأراضي، من أهم تجليات قوة الرأسمال الرمزي والمادي.

إذا كانت الهياكل التقليدية تتوفر على موارد رمزية لا تنضب، فإن الجماعات المحلية مفرغة مما هو رمزي، ولا تعبر في الغالب عن مطالب السكان. والأكيد أن الجْمَاعَة تطرح بشكل دوري حلولا للقضايا المحلية، مثل تنظيم عملية الرعي... وتستمد هذه المؤسسة قوتها من الثقة التي تتمتع بها من لدن الجميع، والتضامن القائم بين أفرادها، لأن «تضامن الجماعة داخل القرية الواحدة أكثر متانة، والإجماع قابل للتحقيق بسهولة»[24]. وبالمقابل لا تحظى مشاريع الجماعات المحلية بالثقة الكافية من قبل الساكنة، بالنظر إلى ضعف إشراكها واستشارتها للمعنين المباشرين في كل القضايا المتصلة بهم. وهكذا، فالارتكاز على الجْمَاعَة له من القوة في احتواء التصورات السلبية، لأنها تعد **الوحدة القاعدية والأساسية للإجماع حول عدة قضايا**، ثم للأهيمة التي تكتسيها الأبعاد الرمزية عند بناء المشاريع الترابية للجماعات المحلية.

تتمتع الجْمَاعَة أيضا **بالقدرة على المبادرة دون انتظار تدخل المركز**، حيث عملت بطرق جديدة على معالجة بعض المشاكل المطروحة عليها. إذ نجحت في تعبئة السكان في إعداد الطرق المؤدية إلى الدواوير، وزودتها بالماء الصالح للشرب والكهرباء. وتعد الجمعيات في المجالات غير المحظوظة، امتدادا لها، حيث نلمس فيها تلك الروح القبلية القديمة، فمشاريعها محترمة من طرف الساكنة، وينظرون إليها بمثابة شيء في ملكيتهم لأنها من صلبهم، وقد تنجح الجمعية فيما تفشل فيه الدولة من مبادرات تنموية.

(24) الناصري محمد(2003)، الجبال المغربية: مركزيتها- هامشيتها- تنميتها، وزارة الثقافة، الطبعة الثانية، مطبعة دار المناهل، الرباط، ص 220.

3.2. الجْمَاعَة وتدبير المجال: تصورات شمولية (حالة الواحات)

يخضع تدبير المجال في الواحة لشروط صارمة، تسهر الجْمَاعَة على تطبيقها في إطار الأعراف المحلية المعروفة «**بأزرف**» أو «**تعقدين**» في الجنوب الشرقي للمغرب. وما تزال إلى حد الآن محددا لعلاقة الإنسان مع مجاله الترابي. وتحظى الموارد الترابية في الواحات بوضعية اعتبارية، فالجْمَاعَة لا تتوقف عن تعبئة الموارد البشرية اللازمة للحفاظ عليها، فالدعوة إلى «التويزا» تعد إجبارية عند القيام بعملية صيانة الخطارات أو استصلاح السواقي، فحد «**الصايم**» يفرض على كل الراشدين المساهمة في ذلك.

تبرز النظرة الشمولية في تدبير المجال في العناية التي أولتها للغطاء النباتي، فقد ورد في اتفاق آيت عطا الرتب ما يلي: «أما من ضرب النخلة أو الشجرة أو خسر الغلة فنصافه خمسة مثاقيل إن بلغ وإن لم يبلغ فنصافه مثقال»[25]. واهتمت بالفضاء العام، الذي يشكل مجالا مشتركا بين جميع أفراد القبيلة أو القصر. كما اهتمت بتنظيم المراعي، فهي تتحول إلى مناطق محرمة الولوج خلال فترات معينة من السنة، فاسم «أكدال» الذي تحمله المراعي في عدة مناطق من المغرب له دلالة قوية في هذا الصدد.

يسمح تنظيم المجال الواحي باستجلاء بعض خصائص التدبير الموروث، الشيء الذي خلق «نموذجا للتعايش والتكامل، حيث عمل إنسان الواحات على خلق نظام إنتاجي محكم يتميز بالليونة»[26]. فضيق المجال الزراعي مثلا، وجه الجْمَاعَة إلى التكيف مع هذا الوضع بما يضمن عدم الإخلال بمنظومة الإنتاج، إذ سهرت على حماية الأراضي الصالحة للزراعة بمنع البناء أو التوسع فيها.

إن أشكال التدبير المورث، **تقدم لنا تك العلاقة الرمزية والأخلاقية التي تربط الإنسان بمجاله الترابي**، ومدى أهمية الانتماء المجالي في تملك تراب ما، بما يدفع الفرد والجماعة على العمل سويا لتدبيره في إطار شمولي وجماعي تشاركي، بالإضافة إلى ما يفرض من التزام أخلاقي تجاه الجماعة وترابها. من هنا تدعو الحاجة اليوم الوحدات الترابية، وخاصة الجماعات المحلية، إلى استلهام كثيرا من روح وتصور البنيات التقليدية

(25) MEZZINE L. (1987), Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux 17émé et 18éme siècles, imprimerie Najah Eljadida, Casablanca, p 160.

(26) أيت حمزة محمد (1993)، «التوازن الايكولوجي بين التنافس والتكامل»، المجال والمجتمع بالواحات المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ص77.

الشموليين في بناء مشاريعها، **بحيث لا يصبح المشروع الترابي مجرد التزام قانوني، بل كذلك تعاقد أخلاقي وثقافي، وتصور شمولي حول تدبير الموارد الترابية.**

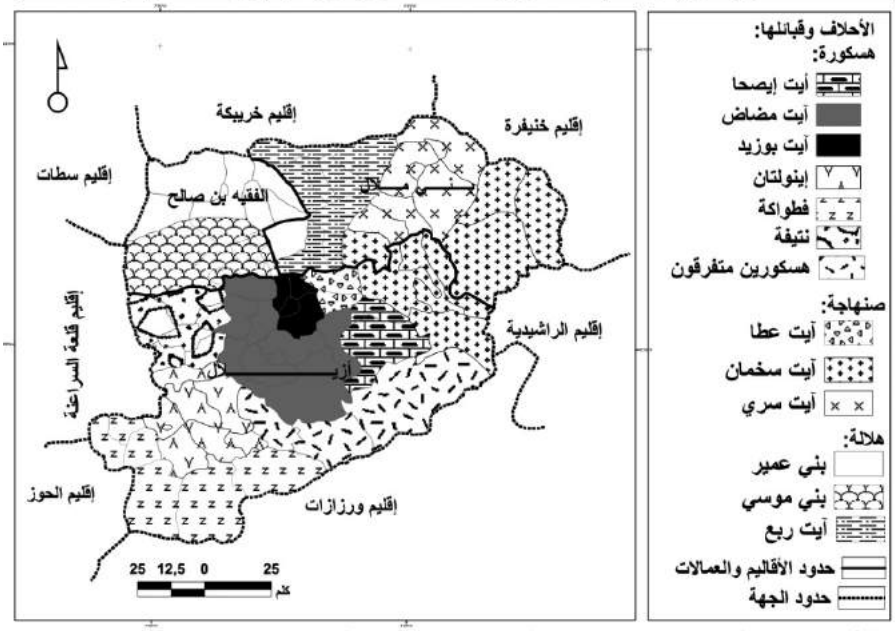
4.2. التقطيع الترابي والجْمَاعَة، مجالات أكثر ملائمة للمشروع الترابي.

يحتل التقطيع الترابي مكانة محورية في تحديد الوحدات الترابية التي تؤطر تدخلات الدولة، وأيضا الانتماء المجالي للأفراد والجماعات، ويعكس مدى ملاءمته مع تصور الإنسان لمجاله الترابي؛ حيث أنه يساهم إما في بناء وحدات ترابية يرتبط بها ويتملكها الفرد والجماعة، أو في خلق كيانات لا تعبر عن الخصوصيات المحلية. وعليه، يبدو أن **التراب بناء تاريخي واجتماعي يسمح في الغالب بتأويل الموروث وتعبئة الموارد**؛ طبيعية كانت أم بشرية، اللازمة للمشاريع الترابية للجماعات المحلية.

تقدم **الخريطة رقم 1** للتوزيع القبلي بجهة تادلا-أزيلال، وترصد ثلاثة مجالات أساسية: هسكورة، صنهاجة، وهلالة. فحضور القبيلة باعتبارها مجالا ترابيا وليس انتماءً عرقيا، توفر لنا مجالات ترابية متملكة من قبل مجموعات بشرية متنوعة، تتمتع بقوة رمزية على مستوى تعبئة الموارد، وشعور قوي بالانتماء إليها، نظرا لخصوصياتها الترابية والثقافية. على هذا الأساس، فالجْمَاعَة الممثلة لكل قبيلة أو دوار يمكن لها المساهمة في تحديد الإطارات الترابية المناسبة لها، انطلاقا من قاعدة الهياكل القبيلة. فالأخذ بالمعطيات السوسيولوجية تضمن إلى أبعد الحدود تطابقا بين الموارد والاختلالات مع مجالات التدخل، حيث سجل ثلة من الباحثين أن «خطوط تقسيم المياه في الجبال تتوافق دائما مع حدود المجموعات البشرية»[27].

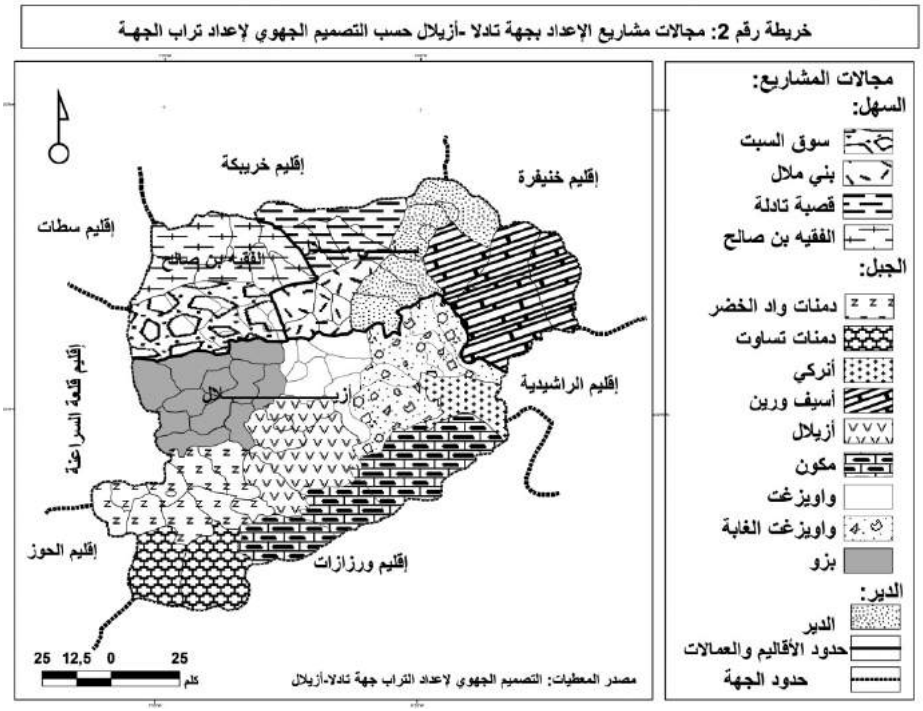
(27) ADERGHAL M. et al (2013), Op. Cit, p 2.

خريطة رقم 1: المجالات الترابية للأحلاف القبلية وقبائلها بجهة تادلا-أزيلال



مصدر المعطيات: Résidence générale de la république au Maroc, direction des affaires indigène(1935), Liste des confédérations, des tribus et des principales fractions du Maroc

بخصوص **الخريطة رقم 2** التي تظهر تقسيم تراب جهة تادلا-أزيلال إلى ثلاث مجالات للتدخل: السهل، الدير، والجبل، فإن التقطيع لم يأخذ بواقع المجموعات البشرية في علاقتها بمجالها الترابي. فمجالات المشاريع تتشكل من فسيفساء من القبائل و الجماعات المحلية، التي غالبا ما تتعارض مصالحها. لا يساعد هذا المعطى على خلق نوعٍ من الانسجام والتكامل بين مجالات فعل الجماعات المحلية من ناحية، ومثيلتها المتصلة بعمل الجْمَاعَة من ناحية ثانية، سواء تعلق الأمر بالجوانب المادية أو الرمزية، الشيء الذي كرس ضعف فعالية الوحدات الترابية.



وفي الأخير، لا بد من التأكيد على أن الجْمَاعَة تبقى تعبيرا عن إرادة جماعية لتدبير مجالها الترابي الذي تحس بالانتماء إليه وتتملكه. وعليه، فاستئراض «Territorialiser» هذه الوحدات مطلوب أكثر من ذي قبل، أو على الأقل الأخذ بها عند بلورة المشاريع الترابية للجماعات المحلية.

خاتمة:

حاولنا من خلال هذه المساهمة إثارة النقاش حول موضوع الجْمَاعَة وتدبير المجال في علاقته مع المشروع الترابي للجماعات المحلية، واستحضرنا أهمية البعد الرمزي والبنيات القبلية في دعم الوحدات الترابية المحلية. وبالمقابل، يبدو أن خطاب الدولة لم يتخط بعد التصور الاختزالي لمؤسسات التدبير المشترك. فإذا كان هذا الخطاب مقبولا في الفترة التي تلت الاستقلال، فإنه لا يوجد اليوم ما يبرره على أرض الواقع.

إن التنمية والمشروع الترابيين يفرضان التطرق للمعطى السوسيولوجي والترابي للمجموعات البشرية، وكذا مختلف الفاعلين المتدخلين في بناء المشاريع المحلية، وعلى

رأسها الجْمَاعَة، خصوصا في المجالات القروية، بما يضمن على الأقل إجماع الجميع وانخراطهم في أي مبادرة تنموية تتبناها الجماعات المحلية.

إن تدبير المجال يستوجب الوقوف على مكونين أساسيين كلما تعلق الأمر بوضع تصورات تنموية محلية وهي: البنيات التقليدية التي تجسد التنظيم المجالي الموروث، الذي يقوم على علاقات اجتماعية وترابية تسهر الجْمَاعَة على تنظيمها، ثم البنيات العصرية التي تتدخل من خلالها الدولة لتمرير وتأطير مشاريعها السياسية والاقتصادية.

تدعو الضرورة وواقع حال المجالات القروية، البحث عن البنيات الكامنة والأنوية الصلبة في الثقافة والمجتمع والمجال، التي من شأنها أن تقدم الدعم اللازم لعمل الجماعات المحلية، وتساهم في تقديم اقتراحات بناءة حول البنيات التقليدية، عوض محاكمتها وجلدها مرارا وتكرار، ما دامت تمارس -إلى حد الآن- أدوارها في تدبير المجال. ويظهر جليا أن نظام التدبير القبلي، يتفرد بملاءمته للحقائق والخصوصيات المحلية، ويعد أيضا نظاما فعالا في الاستجابة لمختلف اهتمامات السكان في المجالات المتعلقة بتدبير مجالهم الترابي.

البيبلوغرافيا

- ADERGHAL M. et al (2013), «Projet de territoire, territoire de projet», Revue GéDév. ma, Vol 1 (en linge).
- BOUJROUF S.(2005), «Innovation et recomposition territoriale au Maroc. Une mise en perspective géo-historique», in le territoire est mort vive les territoires, Édition IRD, Paris.
- MERNISSI F.(1997), ONG Rurales du Haut-Atlas les Ait débrouille, 2éme édition, Edit le Fennec, Casablanca.

- **أقيوح الحسين** (2005)، النظام الحضري وتنظيم المجال بمنطقة درعة، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الجغرافيا، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، غير منشورة.
- **أيت حمزة محمد** (1993)، «التوازن الايكولوجي بين التنافس والتكامل» المجال والمجتمع بالواحات المغربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس.
- **بورقية رحمة** (1991)، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- **مهدي محمد** (2013)، رعاة الأطلس: الإنتاج الرعوي، القانون والطقوس، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، الطبعة الأولى، المركز المغربي للعلوم الاجتماعية.
- **الناصري محمد** (2003)، الجبال المغربية: مركزيتها- هامشيتها- تنميتها، وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الرباط.

التنظيم الاجتماعي المغربي:
من الجماعة التقليدية إلى الجمعية الحديثة

ذة. عائشة حليم
كلية الآداب، الجديدة

تقديم:

تميز تاريخ المجتمع المغربي بتحولات كثيرة، مست مختلف التنظيمات التي شكلت مؤسسات حاضنة للقوانين المنظمة لطبيعة العلاقة بين الأفراد. غير أن ما صاحب دولة الاستقلال شكل تحولا جذريا على المستوى المؤسساتي، إذ و من أجل بسط الدولة المركزية لنفوذها كان لا بد من البحث عن آليات تسمح لها بتفكيك البنيات الاجتماعية التقليدية لتجاوز إكراه المقاومة المجتمعية المتجذرة في تاريخها.

ولأن المجتمع لم تعد له القدرة على مواكبة التدخل الدولاتي عبر مؤسساته الامتدادية والوسيطية، والتي تعتبر جديدة في تركيبتها البشرية والقانونية، فإنه ومن أجل التأقلم مع الوضع الجديد القائم على أساس تفكيك كل ما هو تقليدي عبر منطق الاختراق، فقد عمل هذا المجتمع في نفس الآن، ومن منطلق إعادة ترتيب العلاقات بينه وبين الوافد المؤسساتي الجديد، عمل على تأسيس جمعيات ينتظم فيها بشكل يتجاوز الشكل التقليدي ويحتكم في ترسانته القانونية إلى القانون الوضعي المنظم للجمعيات.

من هنا، تطرح العديد من التساؤلات الموجهة لمداخلتنا والتي نوردها على الشكل التالي:

ما هي خصائص مؤسسة الجماعة التقليدية؟

ما هي أهم البدائل المؤسساتية المتبناة من طرف الدولة والمترجمة للأدوار التاريخية لمؤسسة الجماعة التقليدية؟

إلى أي حد تشكل الجمعية المنظمة من طرف القانون الوضعي تعويضا واقعيا للجماعة؟

كيف تتمظهر علاقات المجتمع عبر المؤسسة الجديدة من خلال آلية الانخراط؟

هل يحق لنا الجزم بالقول باندثار كلي لأدوار الجماعة في سياق ظهور تكتلات تدعو إلى ضرورة إحياء التراث؟

كيف تساعد الأنشطة السياحة في الحفاظ على بعض مظاهر الجماعة التقليدية؟ (المتاحف القروية مجموعة من الأدوات والوسائل التقليدية معروضة، تقدم كتراث)

أولا: في التأسيس المفاهيمي: التاريخ شرط لبناء المشترك

1 - التنظيم الاجتماعي وشروط التأسيس

يشير مفهوم التنظيم الاجتماعي في صيغته العامة إلى تلك الوضعية المحتوية لمجموعة من القواعد التي تنظم علاقات الأفراد والمجموعات البشرية. وإذا كانت القوانين هي الجوهر المؤسس لأي تنظيم بغض النظر عن طبيعته فإنه وإلى جانب ذلك يحتوي على عناصر ثابتة يستمر بموجبها. إذ أنه وفضلا عن تلك العناصر يشتمل على مجموعة من الفاعلين الذين يتوفرون على بنية سلطة ويقومون بأدوار معينة، كما أنهم يتوفرون على نظام للتواصل يسمح بالتنسيق والتعاون بغاية تحقيق عمل مشترك يستفيدون منه بشكل متساو. ومراقبة الأنشطة بعد كل هدف ينجزونه.[1]

يبدو جليا، أن التنظيم يترجم في صورته العامة حالة من التعايش في وضعية الاستقرار بغض النظر عن طبيعة العلاقة والأنشطة التي قد تجمع أفراده. الأمر الذي يدفعنا للنبش أكثر فيما إذا كانت كل التنظيمات تعكس نفس الغاية الاجتماعية وتقوم على نفس الشروط، خصوصا عندما يقدم كشكل اجتماعي يفرض تطبيق قواعد وينبني على أساس سلطة، ويضمن تعاون الأفراد وفق غاية المشترك بينهم. مما يستوجب داخل هذا التنظيم عناصر ثقافية وبنيات تشكل جزءا من الحياة الجماعية. وبذلك لا يكون شيئا آخر غير تلك الخلاصة التركيبية التي تتفاعل بين عناصر ثقافية تعكس في عمقها القيم المشتركة التي ليست سوى مظهرا من مظاهر حياة المجموعة في شموليتها. هذه الأخيرة التي تتوفر على وظائف توزع من خلالها الأدوار بين أعضائها، وفي خضم تبرز

(1) AKOUN André et ANSART Pierre (sous la direction de), Le ROBERT/SEUIL, DICTI P : 376

أشكال من شبكات العلاقات المتسمة بالتراتبية والتعاون في نفس الآن. وهذه العناصر البنيوية في كليتها هي ما يشكل التنظيم الاجتماعي لجماعة ما[2]، في أبسط تمظهرات على حد تعبير «روشي».

الواقع، أنه عندما نتحدث عن التنظيم الاجتماعي في صيغته التقليدية لا يمكن أن يتم استبعاده عن مجموعة من المؤسسات ذات الطبيعة الاجتماعية التي كانت وليدة شروط تاريخية واجتماعية وسياسية، وبالتالي تلك المؤسسات التي شكلت منطلقا لوضع لبنات المجتمع بخصائص يتوافق فيها التاريخ مع المجال والمجتمع.

2 - اجماعة: أساس التنظيم الاجتماعي التقليدي

يرتكز التنظيم الاجتماعي التقليدي على الانتماء القبلي الذي يمثل أكثر أوجه التنظيم للمجتمع والمجال الذي عرفه المغرب في مرحلة تاريخية في واحات درعة، والذي كان يتمحور حول مستويات خمس تعكس التراتبية في بنية المؤسسات والأدوار الذي تلعبها سواء من حيث حدود السلطة أو حدود المجال الذي تشمله وأيضا من حيث طبيعة مكوناتها. وتتمثل هذه المستويات الخمس في الاتحاد القبلي الذي يتشكل من عدة قبائل، ثم القبيلة التي تتشكل من عدة فخدات والفخدة من عدة عظام والعظام من عدة عائلات[3]

فاجماعة كمؤسسة اجتماعية، لا يمكن تعريفها إلا من خلال الأدوار التي كانت تقوم بها، ومكانتها ضمن باقي المؤسسات الاجتماعية الأخرى التي كانت تؤثث بنيات المجتمع القبلي خصوصا من حيث علاقتها بمؤسسة القصر. هذه الأخيرة التي لا يمكن تصورها في واحات درعة في غياب اجماعة كمؤسسة تدبيرية للعديد من مناحي الحياة الاجتماعية.

(2) ROCHER Guy, Introduction à la sociologie générale : L'organisation social, Ed. HMH, 1968, p: 12.

(3) امحمد مهدان: الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، جامعة ابن زهر، 2012، ص34.

ويعد توزيع الماء في من الأدوار التي تقوم بها اجماعة في المستوى الأدنى من الترتب لصالح قبيلة نفس القصر، بل ويعد واحدة من أولوياتها نظرا لندرته ولسلسلة من الصراعات المرتبطة به. بينما تتصدر القبيلة تدبير هذه المادة الحيوية في مستوى أعلى بين القبائل، ويتخصص العظم بالنسبة للمستوى المتوسط داخل نفس القبيلة.[4]

ثانيا: اجماعة التقليدية: ذاكرة اجتماعية لتاريخ الحياة المشتركة لمجتمعات واحات درعة

1 - مؤسسة القصر: بنية معمارية بأدوار مركبة

يفترض نمط العيش المشترك أن تنتمي الجماعة البشرية إلى وحدة ترابية مشتركة تترجم فوقها أشكالا من التفاعلات اليومية، وفي وضعيات متعددة ومتناقضة أحيانا. كما أن نمط العيش المشترك يتولد عن الصراعات، خصوصا عندما يكون مبنيا على تمايزات يحددها منطق الضوابط المنظمة للمشترك. الأمر الذي تستجيب له وضعية مؤسسة اجماعة في درعة، إذ لا يمكن الحديث عنها إلا في علاقة وطيدة بالقصر كشكل من أشكال السكن الذي كان يحتوي داخله وحدات اجتماعية تنتمي إلى إثنيات مختلفة، وما يواكب ذلك من تمييز على مستوى البشرة والتراتبية في الاستفادة من الخدمات المشتركة.

ويشكل السكن داخل القصر بواحات درعة مظهرا من مظاهر الاستقرار التي ابتدعها الإنسان الدراوي، لينهي مرحلة الترحال التي عاشتها أغلب الساكنة التي استوطنت هذه الواحات، غير أن السكن في القصر لم يكن فقط استجابة للاستقرار. بل نجده ومن خلال وظائفه العملية والحاجة إليه بالشكل الذي أبدعته الساكنة يستجيب لطبيعة المناخ والظروف السياسية التي بصمت تاريخ درعة. فقد جعلت ظروف الصراعات المتكررة بين القبائل في أن تكون واحات درعة هي بلد القصور بامتياز والتي عرفت بكونها الأكثر اتساعا والأكثر تعميرا من طرف الساكنة على طول ضفتي وادي درعة[5].

كما أن القصر، لا يتوقف ليكون فضاء للسكن كما هو الشأن بالنسبة للعديد من مناطق المغرب القروية التي يعكس فيها سكن العائلة الممتدة أو الأسرة الواحدة،

(4) المرجع السابق، ص: 75.

(5) TERRESSE Henri, Kasbahs berbères de l'Atlas et des Oisis, Les grandes architectures du Sud marocain, Editions des Horizons de France, Paris, 1938, p : 84.

بقدر ما يقدم نموذجا للسكن يتخذ صفة المؤسسة ذات الأدوار المتعددة. ف «القصر كمؤسسة استقرارية يقوم بأدوار سياسية اجتماعية اقتصادية متداخلة، يعتبر في الواقع نتاج ظروف تاريخية معقدة تأثرت بشكل أو بآخر بموقع بلاد درعة في نقطة التقاء بين المناطق الصحراوية حيث النشاط الرعوي والقبائل المترحلة باستمرار وبين المناطق الجبلية حيث تسود الزراعة والاستقرار»[6]، الأمر الذي جعل منه السكن المؤسسة.

2 - اجماعة التقليدية والتدبير القانوني للمشترك

تعكس المجمعات عبر التاريخ الطويل للبشرية، أنه لا يقوم أي مجتمع خارج الضوابط والقوانين التي تنظم تصرفات الأعضاء والتي تشكل الحكم الأخير في وضعيات النزاع أو السلم. ومؤسسة اجماعة وإن كانت تنتمي إلى نظام قبلي ينظر إليه اليوم أنه تقليدي، فإنها كانت منظمة من طرف أرباب كل العائلات الأصلية، بل ويعتبرها «روبير مونتان أنها «التنظيم السياسي الأكثر حيوية ونشاطا فهي التي تسهر على مصالح الجماعة وحماية حدودها لكونها من يملك السلطة الادارية والتشريعية والتنفيدية»[7]. وهو ما يعني توسع دائرة الأدوار التي تقوم بها ويؤكد عدم إمكانية تصور حياة أعضائها خارج القانون.

فالحياة الجماعية في إطار اجماعة «منظمة بواسطة نظام حازم، فكل وحدة من وحدات القصر لها اجماعتها،...، وعلى رأس كل اجماعة يوجد شيخ يتحدر من إحدى العائلات التي لها مكانة واعتبار داخل اجماعة، وهذا الشيخ (الأمغار) بدوره يعين مساعديه لتشكيل الإدارة التي سيناط إليها تسيير المجال والحياة الجماعية في وحدة التنظيم»[8]. فضلا عن أنها تهتم بالعلاقات مع القصور الأخرى، وتعمل على توثيق وكتابة العقود «الجماعية» كتلك المخصصة للرعي، والسقي والمذكرة الفلاحية، تعيين الفقيه، حارس المياه[9] ... وغيرها من الأدوار التي تشير بوضوح إلى أهمية اجماعة في تنظيم الحياة المشتركة لساكنة القصور.

(6) البوزيدي أحمد، التاريخ الاجتماعي لدى درعة (مطلع القرن 17- مطلع القرن 20) دراسة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية، صدر هذا الكتاب بدعم من مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 1994، ص: 201.

(7) MONTAGNE Robert, Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Nouvelle Edition : Dar el Aman, 2013, p : 152.

(8) OUHAJOU Lekbir, Espace hydraulique et société au Maroc : Cas des systèmes d'irrigation dans la Vallée du Dra, 1996, p : 64.

(9) Ibid, p: 65.

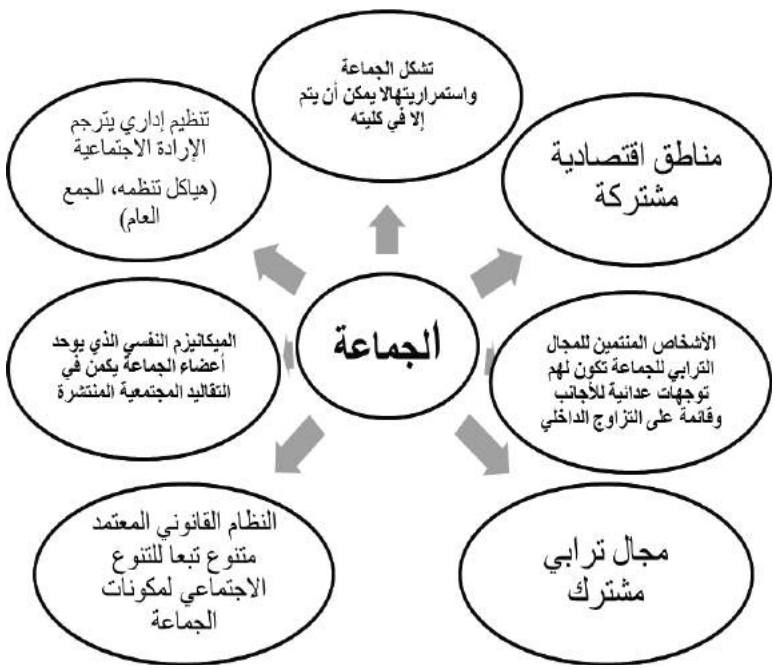
وتتلخص بعض أبعاد المشترك بشكل عام في النقط التالية:

- البعد الدلالي: تحيين الوحدات الجماعية رهين بموارد الحس المشترك اللسني والرمزي،
- البعد البراغماتي: التجربة ونمط الفعل الخاص هو ما يميز الجماعي والمشترك،
- القصدي: يشير إلى شبكة التعاقدات المتبادلة حول: المشاركة، التنسيق والفعل،

3 - اجماعة: ذاكرة تختزل تاريخ المغرب القبلي

استمرت حياة مؤسسة اجماعة في المغرب إلى حدود منتصف القرن العشرين، أي إلى حين هيمنة الدولة المركزية بأجهزتها، وبسط نفوذها على مجموع التراب. مما يعني أنه لا يمكن ذكر صفحات من تاريخ المغرب الحديث دونما الإشارة إلى مختلف المؤسسات التي سبقت ظهور كيان الدولة المغربية في صورته العصرية. وقد تميز هذا التاريخ بتصور خاص للإنسان القبلي الذي كان محكوما بالتقاليد والأعراف المكتوبة في غالبية الأحيان كما تقدم ذلك الخطاطة أسفله.

مؤسسة اجماعة والتدبير الجماعي


الجماعة
تشكل الجماعة واستمراريتها لا يمكن أن يتم إلا في كليته
تنظيم إداري يترجم الإرادة الاجتماعية (هياكل تنظمه، الجمع العام)
مناطق اقتصادية مشتركة
الميكانيزم النفسي الذي يوحد أعضاء الجماعة يكمن في التقاليد المجتمعية المنتشرة
الأشخاص المنتمين للمجال الترابي للجماعة تكون لهم توجهات عدائية للأجانب وقائمة على التزاوج الداخلي
النظام القانوني المعتمد متنوع تبعا للتنوع الاجتماعي لمكونات الجماعة
مجال ترابي مشترك

يبدو جليا من خلال الخطاطة المكانة المهمة التي شملتها مؤسسة الجماعة في البنية القبلية على طول واحات صفتي درعة والتنظيم المحكم الذي كانت تتميز به. غير أنه وبفضل بسط الدولة المركزية نفوذها على المناطق التي كانت موطن القبائل وسلطتها، عرف التنظيم القبلي برمته هزات عملت على تهميش بنياته الفرعية تدريجيا وإضعافها. بل و أفرغت اجماعة من وظائفها الأصلية التي تمثل بموجبها للسلطة المحلية الحقيقية في تسيير مجال وحياة القصر، لتمارس السلطة المركزية اليوم سلطتها في القصر عن طريق الشيخ والمقدم الذين هم بمثابة موظفي الدولة[10]. بل وحتى القصر كمؤسسة تم التخلي عنه في الكثير من النقط الجغرافية لدرعة وتعويضه بسكن مستقل خارج أسوار القصر.

تدخلت العديد من العوامل التي جعلت من مؤسسة اجماعة لا تظهر اليوم إلا عرضا أو استثناء في القضايا التي ترتبط بشكل محدود بالقصر، وتحت أعين موظفين كالمقدم والشيخ الذين وكلت لهم مهمة المراقبة على المستوى المحلي دونما أن تنقل إليهم الصلاحيات الواسعة التي كان يتمتع بها أمغار درعة ولا المكانة الرمزية التي جعلت من الأمغار شخصية ملازمة لمؤسسة الجماعة، خصوصا وأن القصر بدوره عرف تحولات وبدت له أبواب متعددة عكس الماضي حيث كان في حالة ظل في وضعية جيدة. فهل تغييب مؤسسة اجماعة يعني غيابها بشك كلي، أم أن حضورها اتخذ أشكالا جديدة تتماشى ووضعية الاستقرار السياسي والاقتصادي في واحات درعة؟

ثالثا: الجمعية: مؤسسة حديثة تختزل تطور بنية العلاقات الإنتاجية والاجتماعية

1 - الفترة الاستعمارية وإعادة بناء المجالات الواحية

خضع مجال الواحات قبل تقوية هياكل الدولة حضور السلطات الاستعمارية التي عملت على خلق تقسيمات جديدة في محاولة لتفكيك البنيات التنظيمية التقليدية كمدخل أساسي لبسط سيطرتها، وتجويف قوة القبائل التي كانت تشكل عائقا أمامها كما أمام المخزن في فترة لاحقة، إلا أنه وبالرغم من التحولات التي عرفها الاتحاد القبلي بسبب الاستقرار والتقسيمات الإدارية المتتالية والتي أفقدته العديد من أدواره فإنه

(10) OUHAJOU Lekbir, Op. Cit, P: 65.

لازال مستمرا كمجال مرجعي لهوية السكان ولذاكرتهم الجماعية. إذ أن: «غياب القبيلة كمؤسسة اجتماعية اقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء وللهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة عنصرا من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة...تتبلور الإيديولوجية القبلية اليوم داخل حقل الصراع والتنافس من أجل السلطة أو التقرب من تلك السلطة. إن تركيز النخبة المحلية على انتمائها إلى منطقة زمور مع توظيف العلاقات القبلية والقرابية يتأجج خلال اللحظات الحاسمة في التنافس حول السلطة، والتي تكون الانتخابات الإطار الملائم لها».[11]

يبدو جليا أن القبيلة كباقي المؤسسات الاجتماعية الأخرى، لم تكن بالنسبة للساكنة تختزل كبنية للتنظيم والقيام بالأدوار المرتبطة بالحماية والتدبير المشترك لقضايا الساكنة، بقدر ما تمثل أيضا بنية رمزية تستمر في كيان ووجدان الساكنة المحلية وكمكون أساسي من مكونات الذاكرة الجماعية المحلية . الأمر الذي ستواجه معه جمعيات المجتمع المدني محليا صعوبات تعويضها لمؤسسة متجذرة في المجتمع. إذ أن المغرب وإلى حدود منتصف الستينيات من القرن 20 لم يكن الأفراد يندمجون فيه عبر شبكات متراصة من الجمعيات[12]

2 - جمعيات المجتمع المدني وإعادة تنظيم المجال الواحي

إن التأكيد على قدرة المبادرات الجهوية والمحلية في تحقيق تنمية اقتصادية، اجتماعية يمر بالضرورة عبر الممارسات الجديدة المعتمدة على ميكانيزم الشراكة. هذا الأخير الذي يعبر عن الثورة التي عرفتها سيرورة العلاقات بين المؤسسات الدولاتية والمواطنين من جهة، وبينها وبين المجتمع المدني من جهة أخرى.[13]

في إطار استحضار كل مكونات العمل التنموي في المجالات المحلية أصبح الحديث عن فعالية الجمعيات المحلية يثير الانتباه بشكل كبير، وذلك من خلال التواجد المكثف والفعال لها داخل المجتمع المحلي باعتبارها وليدة بيئة خاصة. إذ أصبحت الأداة الفعالة

(11) **رحمة بورقية**، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بقبائل زمور، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص71.

(12) **ريمي لوفو**، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، ت: محمد بن الشيخ، منشورات وجهة نظر، 2011، ص: 245.

(13) **PECQUEUR, Bernard**, Le développement local, 2ème Ed. La Découverte et Syros, Paris, 2000, p:123.

للإنصات والحوار نظرا لإبداعها واعتمادها آليات جديدة في النهوض بالمجالات التي تتدخل فيها.

إن جمعيات التنمية كتنظيم، نابع من الوعي المحلي لبعض الأفراد والفعاليات تروم إشراك السكان والعمل على تحسين شروط حياتهم عبر المعرفة الدقيقة والميدانية للمجالات المعاشة من طرفهم، وتنخرط ضمن التوجهات التنموية التي يتمركز عملها على المشاريع القاعدية والبسيطة دون أن تكون لها القدرة على معالجة المشاكل البنيوية والتي هي غير مهيأة لمواجهتها، نظرا لمحدودية إمكاناتها المادية والبشرية.[14]

تضاف هذه المحدودية إلى الصعوبات التي تفرضها الطبيعة المركبة للتنظيم المحلي، جاعلة من مسألة تنظيم وتأطير الساكنة المحلية في مؤسسات ذات طابع عصري من حيث أجهزتها وطريقة تسييرها، مسألة تتميز بالبطء. وهو ما تؤكده التجربة الميدانية للفاعلين الجمعويين حين يعلنون «إننا نمضي وقتا طويلا أحيانا لوضع تنظيم قروي، لإيجاد توافق بين الشيوخ، الشباب، الأعيان، المهاجرين، وقتا أطول من إنجاز مشروع. لكن، يختم، «جمال»، أليست هذه هي نقطة بداية التنمية؟»[15]

إن ظهور جمعيات المجتمع المدني بالتركيبة الجديدة والتي غالبا ما تكون شابة، يضع الساكنة المحلية أمام صعوبة تقبل التغيير -من الأكبر سنا إلى الأصغر سنا – بالنسبة لمن يخول لهم المناقشة في شؤونهم الجماعية. فالأمر يتجاوز أن يكون مرتبطا بالقبول أو الرفض ليقدم حقيقة أن ثقل التاريخ والقيم يصعب عملية الانخراط في سيرورة التغيير. فالنقاشات التي تظهر في مثل هذه الحالات غالبا ما تنصب في العلو الاجتماعية حول دور الصراعات، دور القيم وحول الخصائص الداخلية والخارجية للتغير، في الوقت الذي يتم فيه إغفال المعتقدات الوجودية التي تعقد التفاعل بين العلم والميتافزيقا[16]

(14) **VANDER STICHELE, Myriam**, «Réveil trop tardif? Les ONG et les accords de libéralisation», in Développement et coopération, Revue C+D, 4/98, p:18.

(15) **DAOUD, Zakya**, Marocains des deux rives, Les éditions de l'atelier, paris, 1997, p:138.

(16) BOUDON Raymond, La place de désordre, PUF, 1984 p : 164.

رابعا: أفق الاستمرارية وعوامل التغير

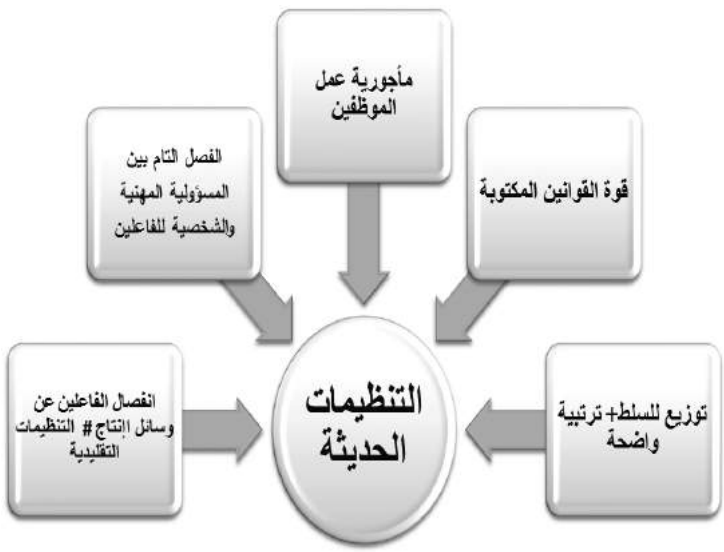
1 - الجمعية تنظيم بمعايير حديثة

يتميز أي تنظيم بغض النظر عن كونه تقليديا أو حديثا بكونه يعمل على تنظيم حياة الأفراد والجماعات، وإن اختلفت الإستراتيجيات المتبعة من طرف كل تنظيم عبر مؤسساته. إذ تلتقي كل أشكال التنظيم في عناصر مشتركة أساسية كالأهداف، فكل تنظيم له أهدافه الخاصة التي تحرك طريقة اشتغاله. فضلا عن التنسيق الذي يعد المحرك الأساسي المعين على تحقيق الأهداف. ففي غياب التنسيق ترتبك العملية التنظيمية التي يجب أن تكون متجانسة وتحتوي عناصر الاستمرارية.

وباختلاف الإستراتيجيات والأهداف، تضاف ظروف والبيئة التي ينشأ في إطارها تنظيم معين. فالتنظيم القبلي على سبيل المثال كان استجابة مشروعة للوضع العام الذي كان يعيشه المغرب في لحظة لم ملامح الدولة العصرية قد اكتملت. ومن أجل أن يستمر أي تنظيم من الضرورة أن يمتلك قواعد يجمع في إطاره الفاعلين.

وإذا كانت القواعد السالفة الذكر مشتركة بين جميع أنواع التنظيم، إلا أننا نجد قواعد تختلف في معاييرها بالنسبة للتنظيمات الحديثة في عموميتها كما هو مبين في الخطاطة أسفله.

القواسم المشتركة للتنظيمات الحديثة


مأجورية عمل الموظفين
الفصل التام بين المسؤولية المهنية والشخصية للفاعلين
قوة القوانين المكتوبة
انفصال الفاعلين عن وسائل إنتاج # التنظيمات التقليدية
التنظيمات الحديثة
توزيع للسلط+ ترتيبة واضحة

إلا أن استحضار العناصر المتضمنة في الخطاطة أعلاه وإن كانت تشير إلى المؤسسات الحديثة، فإنها تستثني الجمعيات في بعض النقط على اعتبار عمل الكثير منها يتميز بالتطور والعمل التشاركي.

2 - من اجماعة إلى الجمعية: مؤسستين بمنطقين مختلفين

أ- التراث التنظيمي للجماعة في خدمة العمل الجمعوي

تقدم الوثائق التاريخية التي اشتغلت على واحات درعة والمؤسسات المنتجة داخل البنية القبلية، أن العديد من الخصائص التي تميزت بها لا زال متجذرة في مجتمع لدراوة إلى اليوم. حيث نسجل حضورا مكثفا من حيث العدد والفعالية للجمعيات في درعة. الأمر الذي يمكن أن نقرأه فيه نوعا من تعويض عن التنظيم السابق الذي كان يجعل الساكنة دائما في تواصل وحوار خصوصا داخل مؤسسة الجماعة، حيث المسافة المجالية والتراتبية بين أعضائها ليت متسعة بشكل كبير. فالمشترك يهدم الهوة ويقلص منها في حالة المقاومة.

هكذا إذن، استفادت الجمعيات الحديث المشتغلة في المجال التنموي والثقافي والاقتصادي... من إرث الذاكرة الجماعية المحلية، وإن كان بشكل نسبي. والجدول أسفله يبرز أوجه الاختلاف بين كل من اجماعة والجمعية. فكيف يمكن للعمل الجمعوي أن يستفيد من بعض آليات التضامن التقليدي ويحقق النجاح على مستوى التواجد الميداني؟

الجماعة	الجمعية
• المجال الترابي محدد : إثني، ترابي أو هما معا (مؤسسة القصر مثلا)؛ • التداخل في مهامها (تدبير المسجد، توزيع الماء، المخازن الجماعية، المواسم...)؛ • تهتم بكل قضايا المجموعة البشرية المنتمية إليها؛ • مؤسسة مكتفية بذاتها من حيث: الموارد البشرية والمادية والطبيعية؛ • شراكتها محلية وأحيانا جهوية في إطار قبلي ليس إلا؛ • غرضها تحقيق الاستقرار والأمن للمجموعات البشرية؛ • القوانين عرفية وملزمة للجميع؛ • وحدة مستقلة بذاتها؛	• المجال التنموي (حسب القضية المتبناة: التمدرس، مشاريع صغرى...)؛ • التخصص في المهام والأدوار (جمعية السقي، جمعية محاربة الأمية...)؛ • توجه اهتمامها إلى الشريحة الاجتماعية المعنية بقضيتها (الفتاة، المرأة، الطفل...)؛ • تعتمد في مواردها على مصادر مختلفة لتحقق الاستمرارية (دعم الدولة، الشراكات)؛ • تربط شراكات محلية، جهوية، وطنية ودولية؛ • لا علاقة لها بالأمن، تدخلها مكمل لدور الدولة على المستوى التنموي؛ • القوانين مكتوبة وقائمة على التعاقد النسبي؛

• لا يسمح إلا للأشخاص المحلين بالانتماء إلى دواليب الجماعة؛ • قائمة على أشكال التضامن التي يستفيد منها الجميع(التويزة...).	• يمكن أن تكون لها فروع في العديد من الجهات؛ • العضوية قد تشمل أشخاص لا انتماء إثني أو جغرافي مع مجال تدخل الجمعية؛ • تتبنى التطوع واللاربح.

تبرز المقارنة التي قمنا بها بين أهداف ومرامي اجماعة التقليدية والجمعية الحديثة أن هناك نقطا مختلفة كثيرة، إلا أن كثرة الجمعيات تعكس النقطة المشتركة بين هذه الأخيرة وبين اجماعة. فكما كانت لكل قصر في الماضي مؤسسة اجماعة نجد اليوم أن كل تجمع بشري في مدشر بعدما التخلي عن الكثير من القصور والاستقرار خارجها، يعمل على تأسيس جمعية تتبنى مطالب ساكنته. مما يعني أن الجمعية الحديثة وجدت في ثقافة مؤسسة اجماعة وقيم التضامن أرضية لظهورها واستمرارها عكس ما يحدث في العديد من مناطق المغرب.

ب- الجمعية: من التدبير المشترك إلى التدبير المتخصص

أمام جملة التحولات التي عرفها المغرب على مستوى مؤسساته، والتي ساهمت في إرساء أركان «الدولة العصرية»، تراجعت العديد من المؤسسات التقليدية عن لعب أدوارها التاريخية، بل واندثرت الكثير منها لتعوض بمؤسسات جديدة لم يكن لها وجود في السابق بالشكل الذي تقدم به خدمات للمجتمع. وتعد أولى مظاهر الجدة في التخلي عن سياسة التدبير المشترك المتعدد وتبني سياسة التخصص. فالعديد من الأدوار التي كانت تقوم بها مؤسسة اجماعة لوحدها داخل المجتمع القبلي في واحات درعة نجدها اليوم من اختصاص عدد كبير من المؤسسات منها:

المسجد: الذي لم يعد فيه الفقيه بالشرط بل أصبح موظف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

السقي: تتكلف به جمعيات حديثة في علاقة وطيدة مع المكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي

التعليم: أصبح من شأن مدرسين متخصصين في مواد مختلفة عوضا عن الفقيه والمسيد

النزاعات: تدبر اليوم من طرف المحاكم ويفصل فيها قضاة ومحامون.

إن الانتقال من الشكل التقليدي لتدبير النزاعات، الندرة ومتطلبات الحياة اليومية لساكنة قصور درعة إلى الشكل الحديث للجمعية، هو فضلا عن كونه انعكاسا لسياسة الدولة في القضاء على التنظيمات التقليدية التي كانت تهدد استقرارها وسيطرتها، يمثل ترجمة لتغير طبيعة العلاقات الاجتماعية تحت تأثير تقاطع كل من العوامل الداخلية والخارجية كما يؤكد ذلك كل من «جورج بلانديه» و «نوربر إلياس» على اعتبار أن هنا ديناميتين يخضع لها أي مجتمع.

إلى جانب ما سبق، يعتبر ظهور تنظيمات حديثة كالجمعية رهين بتغير أنماط السلطة ورموزها ومجال تداولها في المجال المحلي، وهو ما يؤكد تراجع ثقل الرمزي كسلطة وهو المنطق الذي كان سائدا في المجتمع القبلي لصالح رمزية السلطة كما تمارس اليوم، مما يدل على تغيير أدوار المؤسسات بظهور فاعلين جدد بمنطق جديد وقواعد جديدة ونمط تفكير وقيم جديدة[17].

خامسا: ذاكرة اجماعة في خدمة السياحة

يسمح الاشتغال حول النشاط السياحي إدراك أن هذا الأخير يشكل فيه كل ما غريب عن ثقافة السياح نقطة الجذب، سواء تعلق الأمر بالمجال الطبيعي أو بالمجال الثقافي الذي يعد إبداعا بشريا أوجدته المجموعات البشرية لتلبية حاجاتها أو لخلق نوع من التجانس بينها وبين المجال المحيط بها. وتشكل المكونات الثقافية المادية واللامادية رأسمالا مهما يقدم قيمة مضافة للنشاط السياحي. فكيف تساعد الأنشطة السياحة في الحفاظ على بعض مظاهر لجماعة التقليدية؟

لم تحضر مؤسسة اجماعة لا تعني مؤسسة بأدوار روتينية فقط بل تشير إلى تلك المؤسسة التي تنمو وتتطور تبعا لتطور ساكنة القصر والمشاكل التي تخلقها التفاعلات بين أعضائها، وتدفعها الوضعيات المتعددة إلى إبداع حلول وخلق مبادرات. الأمر الذي يجعل من كل ما كانت تقوم به تراثا مهما تعكسه العديد من العقود والاتفاقيات التي كانت تبرمها اجماعة مع العظم أو القبيلة أو مع اجماعات أخرى، فضلا عن طرق توزيع المياه وأدوات القيام بذلك، مواد وطرق البناء في القصور والقصبات، والكيفية التي

(17) BERNOUX Philippe, La sociologie des organisations : initiation théorique suivie de douze cas pratiques, Editions du Seuil, 1985. p : 42.

كانت تنظم بموجبها رحلات الرعي، وأدوات الطبخ التي كانت تصنع يدويا...وغيرها من التقنيات التي أثثت حياة ساكنة درعة والتي يمكن اعتمادها اليوم كبصمات للتاريخ شاهدة على بقايا تنظيم اجتماعي عمر طويلا قبل تفكيكه وتعويض أدواره بمؤسسات متعددة.،

تعد المتاحف القروية في واحات درعة من بين المؤسسات الجديدة التي تعمل على استمرار بصمات الثقافة المحلية من خلال احتضانها لأروقة تقليدية تعرض فيها أهم الأدوات والملابس والمنتوجات اليدوية وغير من الأشياء التي تؤرخ لحضور اجماعة وتنظيمها في المنطقة، كما نجد بعض التقنيات التي كانت تستعمل في الري وقياس زمنه وبعض العقود التي لازالت في ملكية بعض العائلات، فضلا عن الخبرة في حرف الفخار والبناء التقليدي، الأبواب الخشبية، منتجات الصناعة التقليدية ... والعديد من الآثار التي تحفظ ذاكرة ساكنة المنطقة، وتقدم في الآن ذاته قيمة لتنويع الأنشطة السياحية.

وفضلا عن المتاحف القروية التي تحتاج تنظيما خاص وتعاونا من العائلات التي تساهم بإرث الأجداد ووضعه رهن إشارة السياح، نجد البازارات المستقلة أو الأسواق القروية التي تعرض منتوجات ليست قديمة وإنما نتاج المعرف التقليدية التي يتم إحياؤها تحقيقا للاستمرارية. وإن كانت الاتهامات توجه للدينامية الهجروية التي يتخلى بموجبها أبناء الواحات علة تراثهم وكل ما يشكل ذاكرة الأجداد لصالح كل ما هو عصري. فهل ستكفي الأنشطة السياحية لوحدها لإعادة إحياء هذا التراث عبر التسويق له محليا وفي عين المكان أو عبر المهرجانات التي تنظم خارج أرض الوطن وتحفز السياح المحتملين على اتخاذ وجهة الجنوب الشرقي المغربي وجهة مفضلة.

إن إحياء، أو الحفاظ على ما تبقى من مؤسسة اجماعة لا يتوقف فقط عند كل ما هو مادي وملموس، وإنما يتجاوزه ليشمل تنظيما موازيا ذو طبيعة عرفية ينتقل من جيل إلى آخر دونما العثور على آثار له. وهو الجانب المسجل في التصرفات والممارسات وردود الأفعال... والتي لا يمكن للنشاط السياحي أن يتخل لتثمينها على أساس أنها تمثل مجال العلاقات الاجتماعية للمحليين بين بعضهم البعض.

الخلاصات

- التنظيم الاجتماعي في درعة الأوسط خاضع لمنطق التاريخ الذي تميز بأحداث معينة، وبطبيعة الجغرافيا ذات الخصائص شبه الجافة، وبعلاقات اجتماعية تفاعلت فيها المعطيات السابقة؛
- استمرارية مؤسسة اجماعة كذاكرة جماعية وهوية تدبيرية رهين باستمرار السياق التاريخي الذي أنتجها في تكامل مع المؤسسات الأخرى التي شكت نسيجا مركبا؛
- اجماعة كذاكرة هي استرجاع لكيفية تدبير الهوية الجماعية؛
- اندثار الجماعة كمؤسسة يوازيه حضورها واستمرارها كممارسة؛
- دراسة اجماعة تفترض تحقيق التكامل بين البحث التاريخ والأنتربولوجيا والبحث اللساني /السيميولوجي؛
- الجمعية استجابة لتطور الملكية والعلاقات الاجتماعية ولاحتكار الدولة للسلطة، ولانفتاح المجتمع، ولظهور اقتصاديات جديدة: السياحة وعقلنة المجال ومكوناته.

البيبليوغرافيا

- **BOUDON Raymond**, La place de désordre, PUF, 1984.
- **BERNOUX Philippe**, La sociologie des organisations : initiation théorique suivie de douze cas pratiques, Editions du Seuil, 1985.
- **DAOUD, Zakya**, Marocains des deux rives, Les éditions de l'atelier, paris, 1997.
- **MENDRAS Henri et FORSE Michel**, Le changement social : Tendances et paradigme, Armand Colin, 1985.
- **MONTAGNE Robert**, Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Nouvelle Edition : Dar el Aman, 2013.
- **OUHAJOU, Lekbir**, Espace hydraulique et société au Maroc : Cas des systèmes d'irrigation dans la Vallée du Dra, 1996.
- **PECQUEUR, Bernard**, Le développement local, 2ème Ed. La Découverte et Syros, Paris, 2000.
- **ROCHER Guy**, Introduction à la sociologie générale : L'organisation social, Ed. HMH, 1968.
- **STAHL, H. H.,** « Une étape historique importante: la communauté villageoise » in: Sociologie rurale, PLACIDE R, Mouton, Paris, 1976.
- **TERRESSE Henri**, Kasbahs berbères de l'Atlas et des Oisis, Les grandes architectures du Sud marocain, Editions des Horizons de France, Paris, 1938.
- **VANDER STICHELE, Myriam**, «Réveil trop tardif? Les ONG et les accords de libéralisation», in Développement et coopération, Revue C+D, 4/98.

- **امحمد مهدان:** الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، جامعة ابن زهر، 2012.
- **رحمة بورقية**، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابث والمتحول في علاقة الدولة بقبائل زمور، دار الطليعة، بيروت، 1991.
- **البوزيدي أحمد**، التاريخ الاجتماعي لدى درعة (مطلع القرن 17- مطلع القرن 20) دراسة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية، صدر هذا الكتاب بدعم من مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 1994.
- **ريمي لوفو**، الفلاح المغربي المدافع عن العرش، ت: محمد بن الشيخ، منشورات وجهة نظر، 2011.

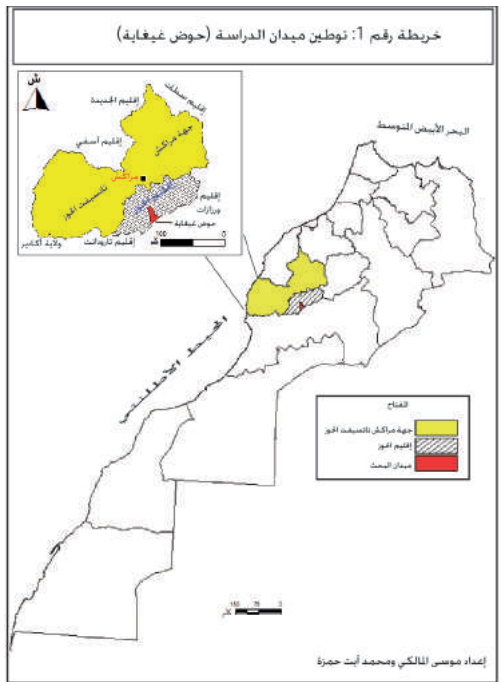
من اجماعة إلى الجمعية
نماذج من حوض غيغايا (الأطلس الكبير)

ذ. موسى المالكي، باحث
كلية الآداب، الرباط
ذ. محمد آيت حمزة
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط

مقدمة

يعتبر المغرب من البلدان التي تأصلت ولعبت فيها البنيات القبلية أدوارا طلائعية، إن على مستوى التماسك الاجتماعي أو البناء الاقتصادي بل والسياسي. غير أن هذه البنيات، ومنذ احتكاكها بالعالم الخارجي، عرفت تحولات جذرية ساهمت في خلخلة تنظيماتها، بل في أفولها أحيانا. مما يجعلنا نتساءل عن مدى قدرتها على الصمود والقيام بمهامها التقليدية. سؤال ذو مكانة خصوصا عندما نعلم أن بعض هذه المؤسسات لا زالت معالمها تثير الانتباه بالمجالات القروية الجبلية والواحية خاصة، وتعتبر مؤسسة اجماعة من آليات الحكامة التقليدية التي اعتُمدت في تدبير الكثير من مناحي الحياة المحلية. وقد استطاعت أن تحافظ على استمراريتها بفضل قدرتها على التكيف مع المستجدات التي يعرفها المحيط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. وقد تباينت الآراء حول دورها التنموي، حيث ذهب بعض الباحثين إلى القول إن هذه البنيات تعتبر عائقا بنيويا أمام تحديث البلاد عامة والعالم القروي خاصة، ورأى البعض الآخر أن عدم القدرة على فهم الواقع الاجتماعي والثقافي المنتج لهذه البنيات هو السبب في تعثر عجلة التنمية، حيث برهن صمود هذه البنيات عن نجاعتها، رغم عدم الاعتراف، رسميا، بها.

وقصد اختبار الفرضيتين، سنعتمد على نتائج دراسة ميدانية، أجريت بمجال غيغاية بالأطلس الكبير الغربي على بعد حوالي 60 كلم جنوب مدينة مراكش، للوقوف على الدينامكية التي عرفتها المؤسسات التقليدية من جراء الاحتكاك بالإدارات العصرية وبالمنظمات غير الحكومية (خريطة رقم 1).



1) مفهوم ودور اجماعة الدوار

عرّف قاموس علم الاجتماع القبيلة بكونها «نسق من التنظيم الاجتماعي يتضمن عدة وحدات محلية مثل القرى... والعشائر، وتقطن عادة إقليما معينا يتسم بثقافة مشتركة ولغة واحدة، وإحساس قوي بالتضامن والوحدة» (الهادي الهروي، 2010، ص: 1844-1934)، وهو تعريف ينطبق إلى حد كبير على قبيلة غيغاية بالأطلس الكبير الغربي، حيث تتكون من 54 دوارا. يشتمل كل منها على مؤسسات لتدبير مجمل مجالات الحياة السوسيوثقافية والاقتصادية والترابية، ويتطلب تدبير هذه المجالات وجود ضوابط تسمى «إزرفان» ومؤسسات يطلق عليها اسم «اجماعة». وتُعرّف ساكنة غيغاية اجماعة بأنها مجموعة من أشخاص تسعى لتحقيق «المصلحة العامة»، و تتكون من أشخاص ينتمون إلى العشيرة، وعُرفوا بالدفاع عن مصالحها المادية والروحية (Mahdi M, 1999, p. 41)

يختار أفراد اجماعة من أعضاء العشيرة المشهود لهم بالكفاءة والقدرة والاستقامة وحسن التدبير حتى يستطيعوا أن يحافظوا على التوازنات الداخلية والخارجية للعشيرة وعلى المصلحة العامة. وقصد تحقيق ذلك لا بد من ضمان الحد الأدنى من الإجماع حول شخصهم وأفكارهم.

ويخول لمجلس اجماعة حق النظر في جميع مشاكل القرية أو الدوار، و معالجة كل القضايا التي تهم الجماعة كبناء وصيانة المساجد، الأضرحة، المقابر، وتنظيم المجالات الزراعية والرعوية والمساهمة في الأفراح الجماعية والمآتم، بالإضافة إلى ضبط العلاقات اليومية بين الأفراد ... طبقا لمقتضيات الأعراف والعادات الجاري بها العمل (محمد شرقي، 2009، ص 160). ويتكلف بتنظم العمل الجماعي التطوعي (التويزة) بشكل يجعل الفرد يفتخر بانتمائه إلى العشيرة ويحس بالطمأنينة بين أحضانها (الهادي الهروي، 2010، ص 104).

إن اجماعة كمؤسسة تدبيرية قائمة الذات، توفر الإطار الذي تدور فيه المجريات الأساسية للحياة المادية والروحية للمجموعة، حيث تمتد سلطتها على تراب «تمازيرت» التي تشمل حسب المحاط بكل مكوناته (مجالات الرعي، مجالات الزراعة ومجالات الإسكان والمرافق التابعة لها) (ج. بيرك، 1978).

ومعلوم أن المجالات التي تطورت فيها هذه المؤسسات، بل وحافظت على كينوناتها هي التي كانت تدخل ضمن ما عُرف ب «مناطق السيبة»، أو التي تفرض فيها قسوة الظروف التلاحم والتحصين كالجبال والواحات والفيافي الجافة، حيث يسود التدبير القبلي اعتمادا على التقاليد والأعراف. ويعتبر الأطلس الكبير نموذجا ومجالا خصبا تنامت فيه المؤسسات وقاومت التلاشي، رغم الصدمات التي نالت منها.

2) حوض غيغاية: مجال جبلي منفتح

ينتظم حوض غيغايا حول نهر مكون من رافدين هما واد آيت ميزان وواد إمنان. و ينتمي طبيعيا إلى الجزء المرتفع من الأطلس الكبير الغربي المعروف بأطلس مراكش، والموسوم بقمة توبقال التي يصل ارتفاعها إلى 4165 متر. منطقة جبلية تتميز بمواردها المائية والغابوية، مما شجع على استقرار قبيلة غيغاية بها منذ القرون الأولى، لتزاوج في أنشطتها بين الزراعة وتربية الماشية، قبل أن يستقر جل أفرادها لممارسة الغراسة في بطون الأودية، والانتجاع بين قمم أوكايمدن صيفا وسهل الحوز والهضاب الوسطى شتاء.

ساهم التعامل مع ظروف الندرة والقسوة في نشأة وتطور مؤسسات تقليدية مدبرة لجميع مناحي الحياة. ولعبت هذه المؤسسات دورا أساسيا في تنامي وتراكم ثقافة وخبرة محلية قوامها التماسك والتضامن بين أفراد المجموعة على كل المستويات.

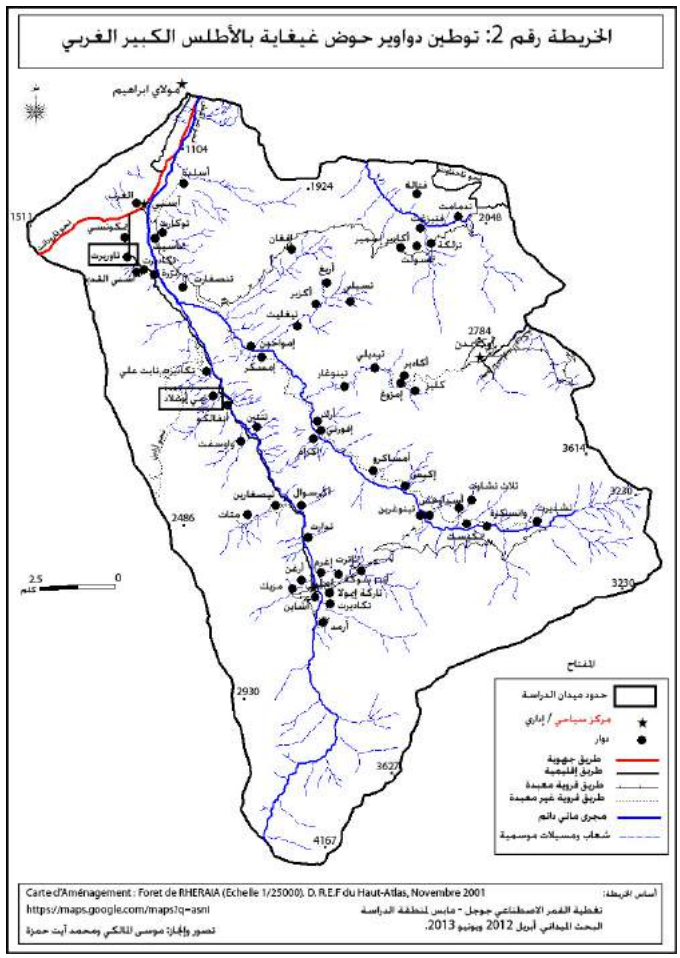
دخلت هذه العشائر مرحلة تحول عميق ابتداء من القرن التاسع عشر، حيث كونت مجالا للصراعات القائدية، ثم تقوت بدخول المعمر وإرساء قواعد الإدارة العصرية المحلية (إنشاء محطة أوكايمدن للتزحلق على الجليد، والمنتزه الوطني لأوكايمدن...) قبل أن يتكرس هذا الوضع تحت التأثيرات المنبعثة من المراكز والحواضر الكبرى بعد حصول المغرب على الاستقلال، حيث همت التحولات نظام الإنتاج الذي انتقل من زراعة معاشية محضة عمادها الخضر والحبوب والأعلاف، نحو التركيز شبه المطلق على مزروعات تسويقية متمثلة في الورديات والأشجار المثمرة (التفاح، البرقوق، الخوخ، الكرز والجوز)، واختفاء الانتجاع وتراجع تربية الأغنام والماعز[1] بسبب تصاعد السياحة الجبلية كنشاط «دخيل» استفاد من تنوع الموارد الطبيعية وجمالية المشاهد الجبلية وغنى التراث الثقافي، ومن القرب الجغرافي والعلاقة الوظيفية مع العاصمة السياحية للمغرب مراكش. وتعزز هذا الرصيد ابتداء من الثمانينات، بظهور مآوي مرحلية عند الساكنة بمساعدة السلطة الوصية في إطار تنمية السياحة الجبلية الدولية والوطنية، التي ظلت إلى عهد قريب متمركزة حول ضريح مولاي إبراهيم.

ويمثل مجال حوض غيغاية بالأطلس الكبـــير المراكـــشي، نموذجا لأهم الإشكاليات التنموية بالمناطق الجبلية المغربية. فهو يتوفر على مؤهلات و موارد طبيعية متنوعة (القمم العالية، الأودية العميقة، الثلوج، الماء، الغابة، المراعي...) وبشرية (تراث ثقافي أمازيغي عريق، تراث عمراني متناغم مع الطبيعة الجبلية، منتجات فلاحية، مؤهلات سياحية واعدة،...الخ). غير أن مجمل هذه الموارد تتعرض لتحديات جسيمة (اجتثاث الغابة، انجراف التربة، تدهور المراعي، انقراض بعض أنواع الوحيش، إلخ). كما تعاني هذه المجالات من ضعف مستوى التجهيزات والبنيات التحتية الاجتماعية والاقتصادية، مما تطلب تدخلات وعلاقات جديدة تجاوزت في كثير من الأحيان قدرات المؤسسات التقليدية وأساليب اشتغالها، وجعل الدولة، تحت تأثير المنظمات الدولية تعمل على تحفيز المجتمع المدني المنظم لينتصب كمخاطب بدل اجماعة التقليدية. وضعية ساهم في إنجاحها وجود عدد كبير من الشباب حملة الشواهد في الساحة ابتداء من التسعينات من القرن الماضي.

(1) تعتبر البقرة حجر الزاوية لبناء الأسرة وبمثابة المهر الذي يقدمه الزوج لزوجته.

3) من اجماعة إلى الجمعية : نموذج دواري تاوريرت وإمي أوغلاد

بلغ عدد سكان قبيلة غيغايا، حسب إحصاء 2004 حوالي 20 ألف نسمة موزعة على 54 دوارا (خريطة رقم 2)، تُدبر شؤون كل منها جماعة تقليدية كما أشرنا إلى ذلك، غير أن التطورات التي عرفتها المنطقة أدت أحيانا إلى بروز مجتمع مدني نشيط، سايرت اجماعة تطوره أحيانا كما سنبين من خلال نموذج دوار تاوريرت، وجابهته أحيانا أخرى، كما سنلاحظ عبر نموذج دوار إمي أوغلاد (خريطة رقم 2).



3 - 1: دوار تاوريرت[2]

يقع دوار تاوريرت عند ملتقى أسيف آيت ميزان وأسيف إمنان، وعند النقطة المفصلية بين الطريق الإقليمية الرابطة بين مركز إمليل السياحي والطريق الجهوية رقم 203 المتجهة من مراكش نحو تارودانت. بلغت ساكنة الدوار حوالي 1219 نسمة موزعة على 151 كانونا[3]. ظلت اجماعة التقليدية للدوار، إلى حدود سنة 1998، تدبر مجمل الشؤون المادية والسوسيوثقافية بدون منازع، وبعد انطلاق البرنامج الوطني لتزويد العالم القروي بالماء الشروب، بدعم من صندوق الأمم المتحدة للتنمية، ونظرا لعدم توفر اجماعة الدوار على اعتراف قانوني، وقلة درايتها بالمساطر الإدارية الحديثة، سمحت بتأسيس جمعية تيويزي للتنمية والبيئة للتعامل مع الإدارات العمومية وتدبير هذا الملف، بهدف حل مشكل التزود بالماء الذي نضب نتيجة توالي سنوات الجفاف.

هكذا، بعدما كانت أمور الدوار تُدار من طرف الأعيان والشيوخ وكبار السن، سُمح، لأول مرة، للشباب المتمدرس (الجيل الجديد)، بتدبير الأمور المستحدثة تحت رقابة الحكماء المسنين، حيث تضم تشكيلة المكتب المسير للجمعية، وإلى حدود اليوم، جيلين (القديم والجديد) بهدف ضمان إجماع كل الفئات[4] وتحكيم الضوابط العرفية السائدة بالدوار، فقام أعضاء اجماعة باختيار أعضاء المكتب المسير للجمعية بطريقة تسمح بتمثيلية كل مكونات الدوار، وبواسطة الانتخاب حتى تضمن الإجماع الكلي.

بدعم من البرنامج الوطني لتزويد العالم القروي بالماء الشروب، استطاعت **الجمعية** أن تُوصل الماء الشروب إلى الدوار بتكلفة بلغت 56 مليون سنتيم، منها 14 مليونا صُرفت على حفر البئر مساهمة من وزارة الفلاحة، فيما تكفلت الجمعية بجمع مساهمات السكان التي بلغت 24 مليون سنتيم، أنفقت لمد قنوات التوزيع وإيصالها إلى المنازل، بينما خُصصت 18 مليون سنتيم لبناء الخزانات المائية (صورة رقم 1) وتعميق البئر (تراجع منسوب الفرشة الباطنية وتزايد الطلب) واقتناء المضخة، بالإضافة إلى مصاريف الصيانة، وجدير بالذكر أن المشروع أضحى يحقق للجمعية سنويا ربحا يقدر ب 7 ملايين سنتيم، يُصرف جزء كبير منه لأداء أجرة المسؤول عن الصيانة والمتابعة.

(2) مقابلات مع رئيس وأعضاء جمعية دوار تاوريرت سنتي 2012 - 2013.

(3) إحصاء قامت به جمعية الدوار.

(4) شكلت نساء الدوار قوة ضغط لفائدة الجمعية في مرحلة تأسيسها لكونهن أول مستفيد من المشروع لتخفيفه من أعبائهن التقليدية (البحث عن الماء الشروب).

وضع نجاح الجمعية في تزويد مجمل مساكن الدوار بالماء الشروب حدا لوضعية كانت فيها نساء الدوار وفتياته تقومان بالبحث عن الماء ولمسافات بعيدة على حساب صحتهن وتعليمهن، كما ساهم في تحسين مستوى صحة الساكنة، مما جعل اجماعة التقليدية للدوار تثق أكثر في الجمعية وتفوت لها 7 هكتارات من الأراضي الجماعية (المشاع) سنة 2003، خُصصت لغراسة أشجار الخروب والزيتون بتكلفة بلغت 8 مليون سنتيم وبدعم مشترك ما بين منظمة إسبانية والمديرية الجهوية للمياه والغابات، مما سمح بمد الجسور بين هذه الإدارات والساكنة ومكن هذه الأخيرة من الانفتاح على الأنشطة المدرة للدخل وعلى الأسواق الخارجية.

بتنسيق مع وزارة التربية الوطنية، قامت الجمعية بفتح روض لفائدة أطفال الدوار سنة 2004 داخل المدرسة الابتدائية، تنشطه مربية حاصلة على دبلوم، مقابل 1500 درهم شهريا، كما فتحت نادياً نسوياً لمحاربة الأمية وتعليم الخياطة للفتيات، وأشرفت على تسويق منتجاتهن بشراكة مع قصبة تماضوت السياحية (صورة رقم 2).

سنة 2007 منحت وكالة التنمية الاجتماعية قرضا بدون فائدة للجمعية بقيمة 5 ملايين سنتيم لتمويل مشروع تربية النحل وإنتاج العسل الطبيعي، وهو المشروع الذي نجح في تسديد دينه ومكن من استفادة 34 امرأة من مداخل قارة مما شجع على المضي قدما نحو تأسيس تعاونية متخصصة في الميدان[5]. و في نفس السنة، تم تشييد مأوى سياحيي مرحليً بتكلفة 104 مليون سنتيم بشراكة مع المجلس الإقليمي للحوز (2 مليون سنتيم) والمديرية الجهوية للمياه والغابات ووزارة السياحة والمبادرة الوطنية للتنمية البشرية (12 مليون سنتيم) والساكنة ب 12 مليون سنتيم، إضافة إلى مصادر دعم أخرى. وتواصل انفتاح الجمعية على مؤسسات الدعم الوطنية والدولية، وتواصلت مشاريعها الاقتصادية والاجتماعية وتعبئتها للساكنة، حيث حققت ميزانية سنوية إجمالية بلغت 129 مليون سنتيم سنة 2011، وبسطت سلطتها التدبيرية على كل مناحي الحياة باستثناء المسجد والأضرحة، حيث فضلت إبقاء هذه القطاعات بين يدي حكماء الدوار.

(5) تعتبر تيويزي من أوائل الجمعيات التي استطاعت إنجاح مشروع تربية النحل بإقليم الحوز، إذ تصرف سنويا ما بين 3 و4 مليون سنتيم على ترحله بين الجبل والسهل (لا يوفر الجبل إلا 4 أشهر من النباتات الطبية مثل الزعتر، بينما توفر بساتين الليمون بسهل الحوز مواد علفية خلال فصل الشتاء) وهذا يرفع من تكلفة الإنتاج، حيث يسوق العسل بما بين 300 و400 300 إلى 400 درهم للكيلوغرام الواحد.

ربط المكتب المسير للجمعية مصداقيته ونجاحاته، بالثقة التي راكمها وبتبنيه للمقاربة التشاورية والتشاركية في كل الأمور. فجميع المشاريع التي أنجزها تتم بموافقة مسبقة من اجماعة الدوار، حيث تطرح كل المواضيع للنقاش في المسجد، وعمل أعضاء المكتب حاليا على الإبقاء على نفس النهج وإن كان ذلك يتم داخل مقر الجمعية، حيث يتم إبلاغ السكان عن تاريخ ومكان الاجتماع بواسطة الإعلانات المكتوبة، والإعلان الشفوي قبيل مواعيد الصلاة وبواسطة لجن للتواصل والتحسيس.

نخلص إلى أن هذه التجربة، وإن انطلقت استجابة لمشكل آني تسبب فيه الجفاف، وإن استفادت من التحفيزات التي وفرتها البرامج الوطنية والمنظمات الدولية، استطاعت أن تُثمن تراثا ثقافيا محليا مبنيا على التشاور والتضامن لتحقق مصالح مكنتها من كسب ثقة الساكنة ومن يمثلها. فالمكتب المسير للجمعية أعاد إنتاج مجلس اجماعة التقليدية للدوار واكتسب الشرعية شبه المطلقة، وهو ما لم يتوفر لمثله بإمي أغلاد.

3 – 2: دوار إمي أوغلاد والتجربة المريرة لجمعيتها[6]

يُطل دوار إمي أوغلاد على أسيف آيت ميزان (الضفة اليسرى) وعلى الطريق الإقليمية الرابطة بين مركز الجماعة القروية لآسني ومركز إمليل السياحي، ويتكون من جزأين: إمي أوغلاد وآيت لحسن، حيث يتقاسمان ما يزيد عن 100 كانون مقسمة بالنصف حسب تقديرات أعضاء الجمعية أنفسهم[7].

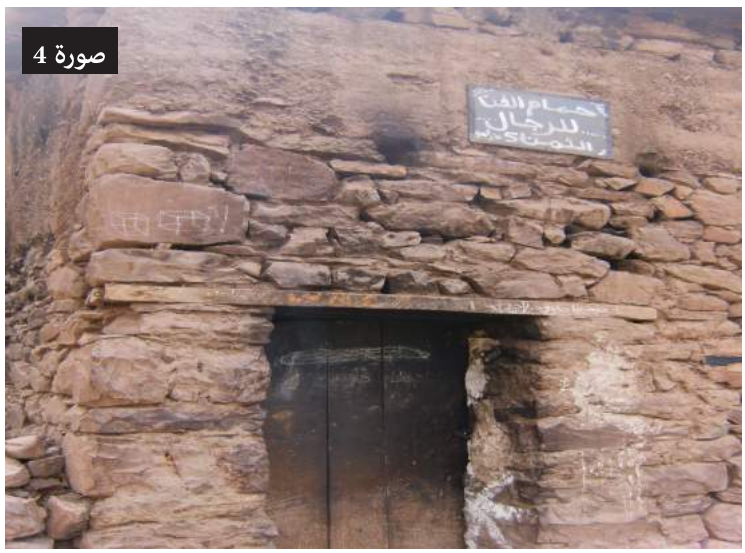
عرف تأسيس جمعية الصور للتنمية بالدوار تأخرا واضحا بالمقارنة مع باقي دواوير الحوض، حيث لم تر النور إلا سنة 2006 نتيجة صراعات داخلية وتشبث أعضاء اجماعة التقليدية بسلطهم. وقد لا نجازف إذا قلنا أنه لولا النجاحات التي حققها المجتمع المدني في المنطقة، ولولا الجفاف الحاد الذي عرفته المنطقة ودور البرنامج الوطني لتزويد العالم القروي بالماء الصالح للشرب، الذي فرض ضرورة تأسيس جمعية معترف بها رسميا، لما سمح بذلك. بعد تأسيسها، تمكنت جمعية الصور للتنمية من الحصول على أربعة

(6) تم استقاء المعطى من أمين مال الجمعية ونائب رئيسها، يناير 2015.
(7) مقابلة ميدانية مع جمعية الصور للتنمية بدوار إمي أوغلاد، 2013.

ملايين سنتيم من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية وعلى 7.5 مليون سنتيم من الجماعة القروية، فيما قاربت مساهمة السكان 8 مليون سنتيم، حيث أنجزت سنة 2008 خزانا مائيا بتكلفة 12 مليون سنتيم. ومن بناء روض للأطفال بقيمة 17 مليون سنتيم بمساعدة جمعيتي «RIM Aides et Action» سنة 2009. غير أن نشاط الجمعية شُل بعد ذلك بسبب دخولها في خلاف مع بعض رموز اجماعة التقليدية للدوار

صورة 1

صورة 2



صور توضح دور الجمعيات المحلية في تحسين مستوى عيش الساكنة المحلية ضمن دواوير حوض غيغاية بالأطلس الكبير الغربي

(فقدان الإجماع). حيث بلغ الخلاف أوجه عندما شرعت الجمعية، نهاية 2011، في إنجاز مشروع غرس 400 شجرة زيتون في الأراضي الجماعية للدوار (قطعة أرضية تستعمل حاليا لرمي المهملات)، ذلك، أن جانبا من ساكنة الدوار وملحقه هاجموا

الورش وطردوا الشغيلة مما تسبب في إيقاف المشروع، بدعوى أن تشجير تلك القطعة الأرضية قد يهدد ويحد من حرية تصرفهم فيها، كما سيقيد تحرك قطعان الماشية لديهم، مما يؤكد أن جانب الثقة بين بعض الأطراف داخل أجماعة وبين تشكيلة المكتب المسير للجمعية، لا زال مطروحا.

يربط أعضاء المكتب هذا الأمر بتحريض من ورائه مُسنو الدوار الذين يعتبرونهم أطفالا (دراري صغار) لا يتوفرون على التجربة، بل ذهب بعضهم للقول أن وراء ذلك اختلافات سياسية وأخرى شخصية، كما أن هناك حساسية مفرطة تجاه التفرقة بين دوار إيمي أوغلاد «الأصلي» وملحقه آيت لحسن، حيث يرى بعض سكان الدوار أن ممثلي الاستعمار الفرنسي «الشيوخ والمقدمين» يسعون إلى تقسيمهم وبث النزاعات والشك بينهم، خاصة بعد تسهيل وتشجيع بناء مسجد خاص بالملحق لتعزيز التفرقة.

وتأسيسا على خلفية هذه الصراعات الداخلية فقدت الثقة بين مكتب الجمعية وجانب من الساكنة، بل بين الجمعية وممولها، وبذلك عجزت الجمعية على توفير المقر لمكتبها كما عجزت عن تمويل مشروع المأوى المرحلي الذي سعت إلى بنائه منذ 2011 رغم إيداعها لطلب التمويل لدى مكتب المبادرة الوطنية للتنمية، ونفس الجمود أصاب مشروعي نادي المرأة القروية وإصلاح الساقية. ويبين تحليل المعطيات السالفة أن أسباب الفشل جاءت من صعوبة تحقيق الانتقال من منظومة التدبير الجماعي بقيادة اجماعة التقليدية إلى نظام يقوده شباب متحمس يؤمن بالمبادرة والانفتاح.

تسبب عدم انسجام مكونات الدوار في خلخلة الوحدة المفترضة، مما دفع شق آيت لحسن نحو الاستقلال في مرحلة تاريخية معينة بعد مغادرته للنواة الأصلية، وتأسيسه لمسجد خاص به، بدعم وإيعاز خارجي. واستغلت النخب السياسية هذا الشرخ لتسييس إنجازات الجمعية وتكسير شوكتها بالنظر لمنافستها للقيادة، فاستغلوا عدم تواجد الرئيس وبشكل دائم في الدوار وإقامته بأكادير للطعن في عمله خصوصا بعد شروع الجمعية في غرس أشجار الزيتون في أراضي جماعية، وبتعاون مديرية المياه والغابات ووزارة الفلاحة، وبدون سابق استشارة أو إشراك للنخب التقليدية، حيث أُولت العملية على أنها تواطؤ مع الإدارة لنزع الملكية من ساكنة الدوار، مما أدى إلى تجميد أنشطة الجمعية والتهديد بحلها.

خاتمــة

سمح اختيار حالتين متناقضتين من حيث نتائجهما، بالتعرف على نقط النجاح العديدة التي أفرزها تحول مؤسسة التدبير التقليدي المنبثقة عن النظام القبلي العشائري «جماعة « إلى جمعيات عصرية تحظى بوضع قانوني واعتراف رسمي. وأبرزت أن هذا السلوك التكيفي الفريد مع المتغيرات الخارجية، سمح باستثمار إيجابي لقيم التضامن والتعاون (تيويزا) وتغليب المصلحة العامة، في تنمية أغلبية دواوير حوض غيغاية بالأطلس الكبير الغربي (شق المسالك، بناء مستوصفات صحية (إمسكر، أوسرتك...) (صورة رقم 3)، بناء أندية نسوية، بناء مآوي مرحلية لاستقبال السياح، (تمكيست، تشديرت، تنصغارت ...)، صيانة قنوات السقي، تزويد جميع دواوير غيغاية بالماء الشروب، بنــاء ريــاض الأطــفال، بناء وصيانة المساجد، بناء حمامات (صورة رقم 4). محاربة التعرية، جلب مشاريع فلاحية (تكوينات مختلفة، توزيع شتائل الورديات...) (آسني القديم، مزيكن)، إدخال خدمة الشبكة العنكبوتية للدواوير (تاوريرت وأرمد).

مكنت هذه المنجزات والمشاريع من:

- دعم وُلوجية الساكنة إلى تجهيزات حديثة وتحسين مستوى عيشها،
- تنويع مصادر دخل السكان،
- إيجاد مناصب شغل جديدة خارج الفلاحة،
- تثمين العنصر البشري حيث أصبح يعبر عن ذاته وقدراته عبر قنوات غير مألوفة من قبل.

تتفاوت نسب النجاح في إنجاز هذه المشاريع حسب الدواوير ومؤهلات الجمعيات التي تسيرها، لكنها تعكس منحى عاما نحو تبنى المقاربة التشاركية، مما مكن من الحصول على الدعم العمومي الوطني والدولي وتحريك مظاهر التعاون التقليدي وفي كل المناسبات.

إن استحضار حالة إمي أوغلاد التي لم تلاق النجاح المطلوب، كان ضروريا لاستخلاص العبر وتحري الصعوبات التي تواجه العمل الجمعوي في علاقته مع مؤسسات التدبير التقليدية، ومع الضغوطات الخارجية. كما أوضحت التجربة أن ضعف تكوين

الموارد البشرية وطفو الرهانات السياسية والمصالح الفردية وغياب الفاعل القائد، كلها عوامل يمكن أن تشكل حجر عثرة للمشاريع التنموية وأن تهدد بل وأن تكسر إجماع الدوار. فالجمعيات تحتاج إلى دعم موصول ومواكبة مستمرة لكي تضطلع بأدوار اجماعة التقليدية، وتحافظ على ثقة السكان وتماسك جسمهم. فالتنمية الحقيقية ليست مادية صرفة بل اجتماعية وثقافية.

المراجـــع

- الهادي الهروي، 2010: القبيلة، الإقطاع والمخزن، مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934، أفريقيا الشرق- الدار البيضاء، ص 49.
- الناصري محمد، 2003: الجبال المغربية مركزيتها – هامشيتها – تنميتها، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل – الرباط، الطبعة الثانية، 272 صفحة.
- شرقي محمد، 2009: التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية، مطبعة أفريقيا الشرق – الدار البيضاء، 269 صفحة.

- AIT HAMZA M. (2000), « *Le sud marocain et le réveil du local* ». In Les espaces périphériques au Maroc et au Maghreb à l'heure de la mondialisation. FLSH, Rabat. Série, Colloques et Séminaires, N° 88 ; pp225-242.
- Ait Hamza M., (2002), « *Etude sur les institutions locales* ». Projet de conservation de la biodiversité par la transhumance dans le versant sud du Haut-Atlas. MARA / ORMVA Ouarzazate /PNUD *(diffusion sur internet).*
- AIT HAMZA M. (2005), « *Elite locale : enjeux et stratégies (Sud Maroc)* ». In Dynamique des espaces agricoles au Maroc. Ed. Kerzazi M. et Lakhal M. Pub. FLSH, Rabat, Série Colloques et Séminaires, n° 121, pp. 93-114.
- AIT HAMZA M. (2006), « *La cynégétique des mouflons et l'écotourisme dans le Haut-Atlas et le Massif de Oulmès* » ; FAO/ HCEFLCD (Direction de la Chasse), (Rapport)
- BERQUE J., (1978), « *Structures sociales du Haut-Atlas* », PUF.
- CELERIER J. et CHARTON A., 1924, « *Le Tifnout : dans les vallées du Haut-Atlas central* ». BSGM. T.4, Fasc. 2, Casablanca.
- EL BELLAOUI A., 1986, « *Le Haut-Atlas Occidental quarante ans après* ». Revue de l'Occident musulman et la Méditerranée, Vol. 41. n°41-42 ; pp. 214-233.
- MAHDI M., 1999 : « Pasteurs de l'Atlas Production Pastorale, Droit et Rituel », 1ère édition, Imprimerie NAJAH EL JADIDA.
- LAFUENTE M., 1968, « *La vie humaine dans un groupement berbère du Haut-Atlas de Marrakech : Les Aït Oucheg* ». RGM, n°14 ; pp. 71-116.
- RAMOU H, 2005, « *Le tourisme durable et les montagnes au Maroc, cas du Parc National du Toubkal et du Site d'Intérêt Biologique et Ecologique du Saghro* », Thèse de géographie, FLSH, Rabat.

التنظيمات الجماعية التقليدية عند قبيلة بني يازغة: الثابت والمتحول

ذ. امحمد موساوي
ذ.عبد الرحيم فراح
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، فاس

مقدمة

تمكنت العديد من القبائل المغربية على مدى تاريخ طويل من تحصين هويتها الخاصة، وتمنيع تماسكها وتدعيم صمود بنياتها وتنظيماتها الاقتصادية والسوسيو مجالية وإغناء رصيدها الثقافي، رغم ما واجهته من أزمات بسبب تقلبات المناخ، وعدم استقرار الأوضاع السياسية وثقل التكاليف المفروضة، وتفشي الجوائح والأوبئة الهالكة للبلاد والعباد؛ وذلك بفضل ما بلورته ديناميتها المحلية من هياكل تنظيمية وما رسخته من قيم تضامنية.

فهل بإمكان ساكنة العالم القروي اليوم أن تعبئ ما توارثته من قيم تضامنية وهياكل تنظيمية وموارد محلية لتحسين شروط عيشها السوسيو- اقتصادية والإيكولوجية ومواجهة تحديات الفقر والأمية والعزلة وهشاشة البيئة المحلية؟ أم أن قوة وعمق التحولات التي عاشتها لعقود لم تعد تسمح لا بانبعاث التنظيمات الموروثة وتفعيل القيم الكامنة في دواخل الساكنة القروية، ولا بالتأسيس لبدائل قادرة على تدبير المصلحة العامة والقضايا المشتركة للسكان وتحقيق التنمية المحلية المستدامة بالمجالات القروية؟

للإجابة على هذه الأسئلة نقدم حالة قبيلة «بني يازغة» بدير الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي، التي تميزت ببنياتها السوسيو- ثقافية والسوسيو- اقتصادية، وبآليات خاصة لتنظيم المجال وتأطير المجتمع لا تزال تحافظ على كثير من خصوصياتها التنظيمية الجماعية، التي يمتد تأثيرها على أشكال تدبير المجال المشترك وعلى طرق الانتفاع من الموارد الترابية.

1 - قبيلـة بني يازغة : التشكيل التاريخي

1-1- أصل القبيلة

تعود أقدم وأوضح إشارة حول أصل بني يازغة إلى القرن 8 هـ/14م، خلال عصر بني مرين حيث أشار ابن أبي زرع الفاسي في «الأنيس المطرب بروض القرطاس» إلى أنه قبل بناء مدينة فاس «كان يسكن بها قبيلتان من زناتة هما زواغة و بنو يزغتن»[1].

وقد أكد المؤرخ عبد الوهاب بن منصور هذا الانتماء إلى قبائل زناتة الأمازيغية، حيث يقول عن بني يزغتن: « وأصل هذا الاسم، هو اسم قبيلة زناتية عرب العرب إسمها فيما بعد، فصاروا يعرفون ببني يازغة»[2].

وقد تأكد اسم بني يازغة بجلاء على الأقل منذ القرن 16م، أي تاريخ وصف الحسن الوزان للقبيلة، حيث أورد اسم «بنو يازغة» في كتابه «وصف إفريقيا».

1-2- استقرار القبيلة بموطنها الحالي والعوامل التي تحكمت فيه

أ- استقرار القبيلة بموطنها الحالي: دير الأطلس المتوسط الشمالي

مهما كانت الطريقة التي أبعدت بها قبيلة بني يازغة عن موطنها الأصلي الذي شيدت فيه مدينة فاس، فإن القبيلة ظلت لصيقة بالموضع الحالي منذ متم القرن 2هـ/8م.

غير أن القبيلة، وإن عرفت استقرارا على المستوى المجالي والاقتصادي (اقتصاد رعي زراعي أساسا)، فإنها عاشت على المستوى السياسي، كثيرا من التأرجحات تحكمت فيها نوعية العلاقات والتفاعلات مع السلطة المركزية شأن باقي القبائل المغربية.

ب- العوامل التي تحكمت في استقرار قبيلة بني يازغة في موطنها الحالي

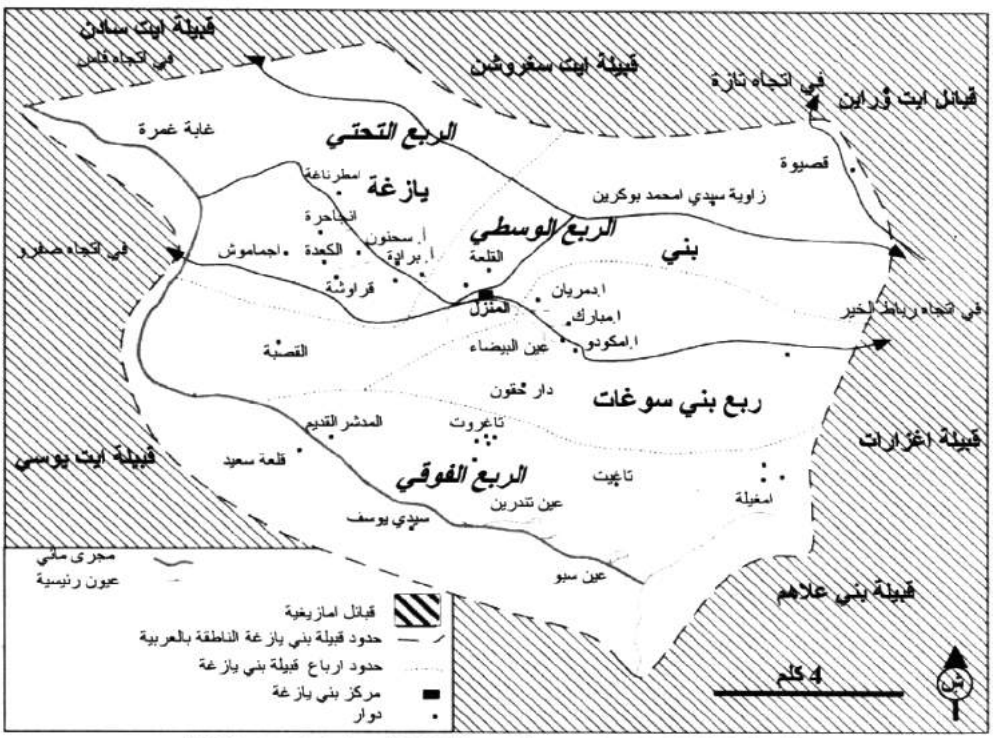
يبدو أن اختيار بني يازغة الاستقرار في موطنها الحالي (المنتمي لإقليم صفرو) منذ قرون، لم يكن اعتباطيا بل أملاه تميز المنطقة بوفرة مواردها الطبيعية وتنوعها

(1) ابن أبي زرع الفاسي، 1972، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. صص 38 -39.

(2) عبد الوهاب بن منصور، 1968، قبائل المغرب، ج1، المطبعة الملكية، الرباط.

الكبير، بفضل انتمائها لمجال الدير الذي يجمع بين إمكانات السهل وموارد الجبل؛ فالطابع الجبلي ميز حيزا مهما من محاط القبيلة، ووفر لها الحماية وحصنها في فترات انعدام الأمن وغياب الاستقرار السياسي، على مدى تاريخها الطويل، بل شكلت جبالها ملاذا آمنا تمنع فيه كثير من المتمردين والخارجين عن السلطة المركزية.

خريطة بني يازغة في محيطها القبلي



المصدر: الخريطة الطبوغرافية للمنزل، صفرو، رباط الخير (50000/1) + البحث الميداني (2004)

2- بعض مظاهر انتظام عيش بني يازغة في الإطار القبلي

2-1- الزواج من داخل القبيلة

ظل زواج أبناء وبنات القبيلة محصورا في إطاره القبلي الضيق إلى عهد قريب جدا، وهو ما أسس لعناصر بارزة شكلت قوة القبيلة وضمنت لها الاستمرارية والاستقرار والهوية المتفردة، فالزواج من داخل القبيلة ساهم في تقوية أواصر القرابة بين أفراد عظامها وفخذاتها، وقوى الاشتراك في الدم، سيما وأن القبيلة لا يسودها الاعتقاد في أنها

سليلة جد مشترك، كما ساعد على تعزيز الشعور بالانتماء للقبيلة والارتباط العضوي بها، وحماها من اختراق العناصر الأجنبية والاختلاط معها في الدم ومقاسمتها الأرض، عن طريق الإرث، التي كان يعز على الناس التنازل عنها حتى وإن خالفوا الأحكام الشرعية في شأنها.

2-2- الإقامة في دواوير محصنة

استقر سكان القبيلة إلى غاية مطلع القرن 20م على الأقل، في تجمعات سكنية متراصة وممنعة بفضل تضاريس المنطقة والأسوار المضروبة عليها، درءا لهجمات القبائل المجاورة المباغتة، ولا سيما في فترات انعدام الاستقرار والأمن. فقد كان الدوار يوحي بمظهره الخارجي أنه مسكن واحد ذو امتداد أفقي كبير، مما كان يشعر ساكنيه بالانتماء لنفس العائلة ويعمق الشعور بالوحدة لديهم.

2-3- الانخراط الدائم للفرد في خدمة القبيلة

كان البعد القبلي/الجماعي، بعدا مهيكلا للبنية الفكرية للفرد المنتمي للقبيلة، فلا يحقق ذاته إلا في إطارها، وهويته متماهية مع هويتها، يحمل اسمها ويجسد نسقها القيمي ويتمثل نمط عيشها، عزته من عزتها وذله من ذلها وهوانها، لذلك كان الفرد يجد نفسه منخرطا طواعية في خدمة القبيلة، بالدفاع عنها في الفترات المضطربة، إذ كان حمل السلاح وركوب الخيل أمرا واجبا على من يقدر عليه من أبناء بني يازغة طيلة فترة ما سمي ب «السيبة»، وفي أوقات السلم والاستقرار كان الفرد ينصرف لخدمة المصلحة العامة لقبيلته وتدبير مواردها الطبيعية المشتركة.

شكل هذا الارتباط الوثيق عاملا أساسيا ساعد القبيلة على ثباتها التاريخي في مجالها المتوارث، وحال دون ذوبانها وانصهارها في غيرها كما حصل لكثير من القبائل التي أزيحت من الوجود ككيان قبلي. كما منع هجرة الفرد لقبيلته، مما كان يضمن لها الاحتفاظ بسواعد أبنائها للمساهمة في إنتاج الخيرات والدفاع عن مصالح القبيلة وحماية مجالها الترابي، فما عرفته القبيلة من هجرات، كان محدودا وتم إما بدافع طلب بعض أبنائها للعلم بفاس، أو بهدف نجاة البعض مما كان يجتاح المنطقة من أوبئة هالكة. أو فرار بعض العناصر من عدالة مؤسسات القبيلة لذنب اقترفوه، وقد كان الهارب من قبيلته والمحتمي بغيرها يظل يجتر مرارة الذل الذي يورثه لخلفه بحيث غالبا

ما كان يقيم على الهامش مشكلا ذرعا واقيا للقبيلة المستقبلة وينعت بصفات تحقيرية مثل «الحايز» والغريب.

2-4- الالتزام بعادات وتقاليد القبيلة وطقوسها المتوارثة

راكمت القبيلة، عبر تاريخها المديد، العديد من العادات والتقاليد وبلورت أحكاما تجمع بين العرف والشرع، توارثتها الأجيال المتعاقبة للقبيلة، حفاظا على هويتها وترسيخا لشخصيتها في النسق القبلي المحلي، لذلك كان تشبث «ناس» القبيلة بها قويا والتفريط فيها شذوذا يجر على صاحبه عنفا رمزيا، فلا أحد كان يجرؤ على الخروج عن طقوس القبيلة وثقافتها المؤطرة لمختلف مناحي الحياة.

لقد كانت معظم العادات والتقاليد القبلية تستبطن هاجس وحدة القبيلة وتماسك أفرادها على مستوى كل بنياتها، وتتجسد فعليا في مختلف المناسبات المحلية. فالأعراس مثلا كانت مناسبات متميزة يحضرها بكل أريحية جميع أفراد دوار العريس، ويكرم فيها كل من قصدها من أبناء دواوير القبيلة، الكل يساهم في تنشيطها برقصة أحيدوس وهو مزيج من الغناء والرقص الجماعي، يرتفع إيقاعه وحرارته وتحسن فرجته كلما كثر عدد المشاركين فيه من الذكور والإناث.

3 - مؤسسات وآليات تدبير الشأن الجماعي بالقبيلة

3-1- مؤسسات وهياكل التدبير الجماعي لشؤون القبيلة

أ- مؤسسة «اجماعة»: ظلت تتحمل تدبير الشأن الجماعي المحلي، على مستوى القبيلة وعلى مستوى فروعها، رغم التواجد المحلي للتنظيمات المخزنية التي كانت تحتكر في بعض الأوقات الوظائف السياسية والاختصاصات التقريرية لتلك المؤسسة الغارقة في القدم.

و«جماعة» بالقبيلة مستويين:

- مستوى أول يشمل «اجماعة» الدوار، كانت تتكون من الأعيان الذين يمثلون العائلات الأكثر نفوذا وفعالية داخل الفخذة[3] أو الدوار، وكانت تختص في تدبير المشترك

(3) محمد كسوس، 2003، طروحات حول المسألة الاجتماعية. كتاب الشهر (6) منشورات الأحداث المغربية، ص 123.

من موارد مائية وأراضي جماعية ومراعي، وتقرر في العلاقات مع المستويات القبلية الأعلى، وتصلح ذات البين وتبث في النزاعات بين ناس الدوار بالإضافة إلى الدفاع عن مصالح الجماعة أمام باقي «اجماعات» الدواوير بالقبيلة.

كانت «اجماعة» الدوار تختار رئيسها/شيخها/مقدمها إما بواسطة الانتخاب أو بواسطة التراضي، وكانت تجتمع تحت رئاسته بانتظام في جلسات عمومية بالمسجد أو بفضاءات الأضرحة، أو في بيته، للتداول في شأن القضايا التي تهم الجماعة ومصالحها المشتركة.

- مستوى ثاني يشمل «اجماعة» القبيلة، تشكلت بالأساس من رؤساء (شيوخ/مقدمون) « اجماعات» دواوير القبيلة، ومن أبرز أعيانها ووجهائها، يختارون شيخ القبيلة، والذي يشترط فيه:

- أن يكون مسنا وغنيا وكريما، ذا نفوذ اجتماعي قوي، قادر على الإقناع والتفاوض وتعبئة السكان وتمثيلهم[4]، والدفاع عن مصالح القبيلة لاسيما في الأوقات العصيبة.

وكانت لجماعة القبيلة اختصاصات ووظائف واسعة، كالإشراف على تنظيم التعايش بين أفراد القبيلة وتدبير كيفية الانتفاع من الموارد الطبيعية المتاحة للقبيلة (مراعي- غابة – موارد مائية-...)، وتنظيم الأنشطة الفلاحية وضبط مواقيتها ومواقيت انطلاق جني الغلات، إلى جانب تدبير الخلافات بين اجماعات الصغرى، كما كانت تتولى المهام السياسية كلما واجهت القبيلة تهديدات خارجية أو طرحت مسائل وقضايا مهمة، مثل المشاركة في الحركات المخزنية أو اتخاذ موقف من ضرائب المخزن وكلفه[5].

والجماعة القبلية «التقليدية»، بالنظر إلى وظائفها المختلفة والقيم المرتبطة بها، كالتعاضد والعدالة -بمفهومها العرفي- والتشاور وروح التضحية والانضباط والبحث عن أمثل السبل لتدبير الشؤون الجماعية، يمكن اعتبارها من صميم الحداثة السياسية[6]،

(4) محمد كسوس، 2003، طروحات حول المسألة الاجتماعية. كتاب الشهر (6) منشورات الأحداث المغربية، ص 123.

(5) المختار الهراس، 1986، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب. ص 139- 140.

(6) حمان أقفلي، 2002، ملاحظات حول بعض عوائق التحديث السياسي في العالم القروي. من كتاب: التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية. تنسيق المختار الهراس-إدريس بنسعيد. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص 25.

أو على الأقل من أكثر البنيات الاجتماعية القروية تأكيدا لقوة وفعالية التدبير الجمعي التشاوري.

3-2- آليات تفعيل قيم التضامن وتدبير القرارات الجماعية بقبيلة بني يازغة

3-2-1- آليات تفعيل قيم التضامن القبلي

- **التويزة (توازا):** شكل من التعاضد والتكافل ظل قائما إلى اليوم، وإن بشكل خافت. ويستفيد من التويزة - التي كانت عبارة عن خدمات مجانية ينخرط فيها بكل طواعية أبناء وبنات القبيلة – النساء الأرامل، فقيه الدوار، شريف القبيلة، شيخ القبيلة، مقدم الدوار، الأسر ذات الإنتاج الوافر، الأسر التي أصاب أفرادها مكروه ما، وتشمل التويزة عمليات وأنشطة مختلفة (الحرث، الحصاد، الدرس، الجني، جلب الحطب، تحضير الكسكس...)، وكانت تتعدى الدوار الواحد لتشمل باقي دواوير وفخذات القبيلة.

- **الوزيعة:** صيغة من صيغ التضامن الاجتماعي كان يتم لفائدة كل من اضطر لذبح رأس من رؤوس ماشيته لسبب من الأسباب، بحيث يبادر ناس الدوار إلى توزيع لحم الذبيحة فيما بينهم قرب مسجد الدوار، بمقابل مادي لتعويضه عن الخسارة.

- **النوبة:** يستفيد منها فقيه الدوار الذي تتعاقد معه «اجماعة» الدوار ليأمهم ويعلم صبيتهم، بحيث كان ناس الدوار يتقاسمون فيما بينهم أعباء ومصاريف إطعام الفقيه.

- **التضامن مع أهل الميت:** كان أبناء «اجماعة» يتعبؤون للتضامن المطلق مع عائلة الميت، بحيث ينخرط الجميع في تشييع الجنازة وتوفير الحطب والماء وينوبون عنهم في بعض الأعمال الفلاحية طيلة فترة الحداد، ولازال هذا الشكل التضامني قائما ببعض دواوير القبيلة، حيث تتولى نساء الدوار جمع الدقيق والزيت من كل خيمة لفائدة أسرة الهالك.

- «**التخلاف**»: شكل تضامني مع الأسر الفقيرة على الخصوص، التي كانت تفقد بعض رؤوس الماشية أو الدواب، حيث يبادر أفراد «اجماعة» إلى زيارتها والدعاء لها بأن يأتي الله بالخلف لما ضاع مع تقديم مساعدات مادية لها.

- **«أدوال»:** تخص نشاط درس المحاصيل الزراعية، بحيث يتعاون أبناء الدوار فيما بينهم لتوفير الدواب لعملية الدرس التي كانت تتطلب مجهودات مهمة وتفرض على الناس تعبئة طاقاتهم الذاتية وقيمهم التضامنية.

- **«الدّولة»:** صيغة من صيغ التعاون بين أبناء «اجماعة» لتدبير حراسة ورعي قطيع أبقار الدوار في الأوقات التي كان الناس يضطرون للتفرغ لنشاط فلاحي لا يقبل إنجازه التأخير كالحرث مثلا، بحيث كان الأمر يقضي بالتناوب على الحراسة والرعي بين أفراد الدوار.

3-2-2- صيغ تصريف وتنفيذ قرارات «اجماعة»

- **إعطاء الحق:** كانت «اجماعة» تلزم المخالف لأعرافها إطعام أبناء الدوار ولاسيما أعيانهم، وقد كان ذلك مكلفا ماديا للفرد المعني مما كان يشكل في حد ذاته رادعا له ولغيره، لكن الردع يتم تصريفه في إطار بعده الاجتماعي والديني لأنه فرصة لصلة الأرحام والتشاور في أمور الدوار ومعرفة أخبار القبيلة إلى جانب المشاركة في «الطعام» الذي كان تعاهدا رمزيا وأخلاقيا بين الناس لا يجرؤ على نقضه إلا لئيم.

- **التغريم:** كانت «اجماعة» تلزم كل من تسبب من أفرادها في الإضرار بغيره بتعويض ما ضاع أو ما لحق به ضرر بحضور الشيخ و«ناس» الدوار ليشهدوا عليه، وغالبا ما كان ذلك يجري في فضاء عمومي بالدوار.

- **العار والذبيحة:** ممارسة شاعت في القبيلة، وغيرها من القبائل المغربية، وكانت صيغة من صيغ تدبير الخلافات الكبرى التي قد تهدد تماسك «اجماعة» الصغرى والكبرى، وكانت تقتضي أن يقوم أهل من ارتكب جرما أو خطأ في حق غيره من أبناء قبيلته برمي العار و«المزاوكَة» في المتضرر وذبح شاة أو غيرها على باب مسكنه و«إهراق» دمها أمامه، بحضور «ناس اجماعة» لجبر خاطره وطلب الصفح منه، وكانت هذه الصيغة غالبا ما تنجح من خلالها الجماعة في إخماد الصراعات بين أفرادها لأن الناس كانوا يخافون من العار ولا يجرؤون على تحديه.

- **الطرد من القبيلة:** قرار صارم كانت تصدره اجماعة القبيلة في حق كل من ارتكب جرما كبيرا من شأنه المساس بتماسك القبيلة، أو بشرفها وسمعتها وأمنها وحدودها وبصفة خاصة في فترة «السيبة».

- **الحرمان من كل أشكال التضامن الاجتماعي:** كانت «اجماعة» تلجأ أحيانا إلى مقاطعة جماعية لكل من يتجاسر على وحدتها وطقوسها ويخالف المألوف لدى أفرادها، ولا يسقط هذا النوع من العقاب عن صاحبه إلا إذا أعطى الحق أو «ذبح» و«زاوكَ» فيها.

4 – تحول الهياكل القبلية وتقلص العلاقات الاجتماعية والقيم المشتركة

4-1- تحول الهياكل القبلية

شكلت فترة الحماية منعطفا خطيرا في حياة القبيلة، فقد أجهز نظام الحماية على النسق القبلي، من خلال تدخل جهازه الإداري في مناحي الحياة المحلية، مصادرا بذلك الاختصاصات والصلاحيات التي كانت تمارسها التنظيمات القبلية المتوارثة، مما أضعفها وفتح المجال لتبلور هياكل تنظيمية ومؤسسات إدارية جديدة تعمل بمنطق مغاير تماما لما كان مألوفا في السابق ـ لاسيما وأن المغرب المستقل لم يرد الاعتبار للمؤسسات القبلية، بقدر ما واصل العمل بما خلفه نظام الحماية الفرنسية من تنظيمات إدارية وتشريعات لتدبير المجال وضبط المجتمع.

- **إضعاف مؤسسة «اجماعة»**

بالرغم من كون الاستعمار حافظ على البنيات والمؤسسات التقليدية، فإنه تعمد إفراغها من وظائفها السياسية والتقريرية وطابعها الديمقراطي، بحيث أصبح أعضاؤها يعينون بمقتضى ظهير 16 نونبر 1916م من طرف السلطة، كما أصبحت وظائفها مجرد وظائف استشارية، فبدأت بذلك تغيب تدريجيا عن الساحة كفاعل سياسي واقتصادي قوي تحكم في تاريخ القبيلة المغربية لقرون، ولم يعد لها اليوم من حضور سوى في الذاكرة الجماعية للناس وفي أمور هامشية من حياتهم اليومية.

- **تحول أدوار الشيوخ و المقدمين**

كان اختيار الشيخ والمقدم يتم من طرف أعضاء الجماعة من بين وجهاء الناس -كما سلف ذكره– لرئاسة «اجماعة» الدوار أو القبيلة وممارسة سلطات متعددة، والتمثيل الفعلي للسكان، والدفاع عن مصالحهم، غير أن ذلك النظام تكسر مع مجيء الاستعمار

أولا عندما نجح في استقطاب الشيوخ واحتوائهم وتسخير معظمهم للسيطرة على المجتمع القروي في ظل سياسة ليوطي، ثم ثانيا بعد الاستقلال عندما تم إدماج الشيوخ في الأجهزة الإدارية للدولة، فتحولوا بذلك من خدام للقبيلة و«اجماعة» إلى خدام للمخزن فوظيفتهم الأساسية هي مراقبة المجتمع القروي والتحكم فيه، وهم يتسمون، عكس سابقيهم، بكبر سنهم وتواضع أصلهم الاجتماعي ومستواهم الدراسي لأن مقاييس توظيفهم تعتمد أساسا على الولاء والإخلاص والاندماج في نظام هرمي للسلطة[7].

2-4- تفكك الروابط الاجتماعية وتقلص الحياة الجماعية

فقدت الحياة في معظم دواوير القبيلة الكثير من معالم النسق القبلي، المتأسس على قيم التضامن والعيش المشترك والتدبير الجماعي للمرافق المشتركة والتضحية من أجل المصلحة العامة وخدمة الفرد للجماعة، منذ مجيء الاستعمار، الذي أحدث رجة قوية في البنيات التقليدية التي لم تصمد أمام تيار جارف من عوامل التغيير، تيار ما لبث يتقوى مع توالي السنين عن طريق الميكانزمات التالية:

- تطور المبادلات داخل القرى وظهور العمل المأجور.
- ظهور أنشطة غير فلاحية، وبصفة خاصة ظاهرة الجندية التي تعاطى لها كرها أو طوعا شباب القبيلة التي عدت وجاراتها خزانا للجنود في عهد الاستعمار وبعد الاستقلال.
- الانخراط في الهجرة الدولية وما أفرزته من تحولات سوسيو- مجالية وثقافية على المستوى المحلي.
- الاستفادة من التمدرس والالتحاق بالوظيفة العمومية مع فجر الاستقلال.
- التسرب المبكر للفعل السياسي بالقبيلة، وتنامي النزعة الفردية وانتشار الأسر النووية على حساب الممتدة.

الحضور القوي لمؤسسات الدولة التي صار تعامل السكان معها يوميا بشكل قوى اعتمادهم عليها في تدبير شؤونهم ومختلف مناحي حياتهم.

(7) محمد كسوس، م س. ص 133.
- إخضاع القبيلة لتقسيمات ترابية جديدة وتفكيكها إلى جماعات تحمل أسماء لا صلة لها باسم القبيلة.

5 - التوظيف التنموي لقيم ومؤسسات النظام القبلي

واصلت ساكنة القبيلة مسيرتها التنموية بثبات متحدية جملة من الإكراهات الطبيعية وغير الطبيعية، بفضل ديناميتها المحلية التي عبأت لها دوما طاقاتها المحلية ورصيدها الثقافي الغني بالمعارف والمهارات والقيم التضامنية والأعراف المحلية العريقة والتقاليد الباعثة على الاعتزاز وتقدير الذات.

ولعل الشاهد على ذلك أنها، وبخلاف بعض القبائل، حافظت على ساكنتها التي تضاعف عددها في عقود قليلة، بل كانت أكثر من ذلك وجهة لهجرة قروية من مختلف الآفاق، كما أنها طورت قاعدتها الاقتصادية ونوعت أنشطتها الفلاحية وغير الفلاحية حيث صار مجالها المحلي يتصدر الإنتاج الجهوي في الفواكه والزيت والزيتون والمواشي، كما صار وجهة للسياح الراغبين في الإطلاع على خصوصياته الإيكولوجية والتراثية والسوسيو- اقتصادية المتميزة.

والمؤكد أن جزء من الدينامية التنموية في القبيلة قد تأسس على توظيف الموروث من الهياكل القبلية التقليدية وعلى قيمها التضامنية وآلياتها التنظيمية، وقد اتخذ ذلك أشكالا وتجليات مختلفة، يمكن تلخيصها على النحو التالي:

5-1- الارتباط الوثيق للنخبة المحلية بمجالها المحلي واعتزازها بانتمائها القبلي

لقد استعادت النخبة المحلية اليازغية وظائف النخب في الإطار القبلي، بحيث ساهمت بشكل كبير في تحريك دينامية تنموية محلية جديدة، شملت عدة أنشطة اقتصادية ولاسيما في البناء والفلاحة والخدمات، وذلك بدافع غيرتها على القبيلة ببعديها المجالي والبشري ووفاء لقيمها وتاريخها المديد، وليس بدافع الربح لأن مثل بعض تلك الاستثمارات لو تمت في الحواضر لكانت أرباحها مضاعفة.

5-2- بعث مؤسسة «اجماعة» التقليدية في شكل جمعيات تنموية فاعلة

توفق النسيج الجمعوي المحلي (جمعيات تنموية – تعاونيات فلاحية ...) في تفعيل مسلسل التنمية المحلية بتراب القبيلة لأنه حظي بالقبول من طرف السكان الذين اعتبروه امتدادا لمؤسسة اجماعة التقليدية التي تسكن عقولهم، وانخرطوا فيه بعفوية بحث أتاح لهم الفرصة للمشاركة الفعلية في اتخاذ القرارات في مختلف المشاريع

التنموية التي تجري بمجالهم المحلي، وذلك عكس ما هو حاصل في المشاريع التي تبرمجها مؤسسات حكومية بعيدا عنهم وتعمل على تنفيذها بترابهم، فصارت بذلك الجمعية عندهم اسما مرادفا للجماعة التي ألفها أسلافهم.

3-5- الاستمرار في اعتماد مؤسسة اجماعة في تدبير القضايا والمجالات المشتركة

لازالت ساكنة الدواوير في القبيلة تعتمد اجماعة (ولو في حدها الأدنى: ثلة من مسني الدوار) كمؤسسة تسعفهم في البث في بعض القضايا والموارد المشتركة التي تعجز المؤسسات الرسمية في التعامل معها مثل: (الانتفاع من مصادر الماء المحلية والأراضي الجماعية – استغلال الملك العام – شرط الفقيه – إحياء وتنظيم المواسم المتوارثة – تدبير الفضاءات ذات البعد الروحي– السواقي العمومية – المراعي المشتركة...)، والتي تعد قضايا وموارد تنموية لا يمكن تدبيرها إلا في إطار التشاور والتراضي بين الناس والاحتكام لأشخاص حكماء مثل ما كان يجري في السابق، فقد أثبتت التجارب «لناس الدوار» أن الاختلاف حول هذه القضايا والموارد وعرضها على القضاء والسلطة المحلية، كثيرا ما تسبب في تعطيلها لغياب وثائق الإثبات وتعقد المساطر وطولها.

خاتمة

تمكنت قبيلة بني يازغة من ضمان استمراريتها الزمكانية المديدة، بهوية سوسيو–ثقافية خاصة، مستفيدة في ذلك من تموقعها الجيد في دير الأطلس المتوسط الشمالي الشرقي ذي الموارد والمؤهلات الطبيعية الوافرة والمتنوعة، التي حرص السكان على الانتفاع منها وفق ضوابط محكمة ونمط عيش أصيل، مما ساهم في تحقيق توازن مستدام بين حاجيات الإنسان وعطاءات الطبيعة. كما استفادت - عبر الممارسة المجالية الطويلة والتفاعلات القوية مع السلطة المركزية والمحيط القبلي المحلي - من مؤسسات وتنظيمات مندمجة أثبتت فعاليتها في تأطير وضبط العيش الجماعي المحلي، لكنه كان على درجة عالية من التعقيد والهشاشة، سريع الانفجار والتصدع سرعة هيجان الإنسان القروي / القبلي، وذلك بالرغم مما كان يميز الوجه الخفي لتلك المؤسسات اللاحمة للقبيلة من هيمنة معنوية واقتصادية ونفوذ اجتماعي ومجالي للوجهاء والأعيان الذين تشكلت منهم دوما تلك المؤسسات.

لقد تمكنت المؤسسات الجماعية التي كانت تتمفصل عندها الحياة اليومية للقبيلة، من تطوير نسيج قيمي أساسه التعاضد والتضامن والتشاور وروح التضحية والانضباط، أسعف القبيلة في تمنيع وحدتها الداخلية والصمود في وجه التحديات الخارجية.

غير أن التحديات الخارجية، منذ مرحلة الحماية إلى اليوم، أفقدت المؤسسات الجماعية للقبيلة هويتها تدريجيا بانتقال وظائفها الأصلية ونخبها إلى الأجهزة الإدارية الجديدة التي تم إرساؤها لتتولى تأطير ضبط المجتمع والمجال المحليين.

ورغم ذلك، فإن نسقها القيمي ظل قوي الحضور، تستمد منه قدرة السكان على تدبير وتنظيم مجالهم المحلي وإبداع أشكال جديدة للانتفاع بمواردهم وتراثهم، مما يجعل منها طاقة تنموية هائلة يمكن توظيفها في تفعيل التنمية القروية وضمان استدامتها.

المصادر والمراجع

- ابن أبي زرع الفاسي، 1972، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة. الرباط.
- أحمد بن القاضي المكناسي، 1973، جذوة الاقتباس في من حل من الأعلام بمدينة فاس، ج2، دار المنصور، الرباط.
- امحمد موساوي،2007، تحولات العالم القروي ورهانات التنمية المحلية ببلاد المنزل (صفرو). أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافيا. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بن طفيل، القنيطرة.
- الحسن الشافعي العلوي، 1990، الثائر سيدي رحو وعمليات المقاومة في دائرة صفرو 1911-1926م. من كتاب صفرو ومنطقتها: بيئة، تاريخ، مجتمع و فكر. الملتقى الثقافي الثالث لمدينة صفرو ج2، إيدكل للنشر.
- المختار الهراس، 1986، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب. مطبعة الرسالة.
- حمان أقفلي، 2002، ملاحظات حول بعض عوائق التحديث السياسي في العالم القروي. من كتاب: التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية. تنسيق المختار الهراس-إدريس بنسعيد. منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 102.
- عبد الرحيم العطري، 2002، تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة. مطبعة طوب بريس، الرباط. ط2.
- عبد الوهاب بن منصور، 1968، قبائل المغرب، ج1، المطبعة الملكية، الرباط.
- علي الغزيوي، 1990، أضواء على قبيلة بني يازغة وبعض أعلامها. من كتاب: صفرو ومنطقتها: بيئة – تاريخ – مجتمع وفكر. الملتقى الثقافي الثالث لمدينة صفرو ج 1، إيدكل للنشر.
- علال الفاسي، 1993، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، ط5.
- عمرو إديل، 1999، من جندي القبيلة إلى جندي الدولة: ملاحظات حول القوة العسكرية لدى قبائل آيت وراين، مجلة أمل، العدد 18.
- لحسن جنان، 2002، محطات في تاريخ منطقة صفرو. مجلة الجواهر، العدد 35.
- محمد عابد الجابري، 1988، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1.
- محمد كسوس، 2003، طروحات حول المسألة الاجتماعية. كتاب الشهر (6)، منشورات الأحداث المغربية.

التنظيمات الجماعية التقليدية والتحولات السوسيومجالية ببوادي الريف الشرقي

ذ. الحسين بوضيلب
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط

مقدمة

ظل المجتمع الريفي، إلى وقت قريب، مجتمعا قبليا له مؤسسات خاصة تنظمه وتسهر على تدبير شؤونه في مختلف المجالات. وتتجلى خصوصيات هذه المؤسسات بالأساس في تحديد هوية هذا المجتمع وثقافته، وفي نفس الوقت تعتبر نتاجا لمختلف العلاقات الاجتماعية السائدة داخل هذا الوسط. وقد استطاعت هذه المؤسسات أن تحافظ على وجودها واستمراريتها في ظل مجتمع يعرف تحولات وتطورات لا متناهية، على الأقل منذ النصف الثاني من القرن الماضي، بفعل تداخل وتفاعل عوامل متعددة على امتداد فترات طويلة من الزمن لمجموعة بشرية ما، وتغير مجرى تاريخها. كان من الطبيعي إذن الاهتمام بهذه الدينامية السوسيو مجالية، ومحاولة الوقوف عند مظاهرها وتجلياتها المختلفة، ومتابعتها متابعة تشخيصية تبحث عن العلل والأسباب وتفحص كل العلاقات الممكنة بين الظواهر.

وإذا كانت أهداف هذه المقالة تتحدد في معرفة تحولات البنيات السوسيو مجالية التي عرفتها هذه المنطقة، والوقوف على طريقة إدراك وتمثل ساكنتها لهذه السلسلة من التغيرات في أفق إيجاد فهم وتفسير مقبولين لها، والتي قد تساعد في تفسير المسار الذي عرفه تاريخ هذه التنظيمات الجماعية، فإن إشكالية تقدم نفسها على شكل التساؤلات التالية:

- ما هي طبيعة المؤسسات التقليدية التي كانت سائدة بالريف الشرقي؟ وما هي وظائفها؟
- هل استطاعت هذه المؤسسات أن تصمد في وجه التحولات السوسيو مجالية التي تعرفها المنطقة؟

- ماهي النتائج التي ترتبت عن هذه التحولات؟ وكيف تم استعابها من قبل الساكنة المحلية؟

تمثل هذه الأسئلة، أهم تفاصيل هذه المقالة، التي اعتمدت فيها على مقاربة ميكرو سوسيو مجالية تركزت بالأساس حول مجال الريف الشرقي، ثم مقاربة ماكرو سوسيو مجالية استفادت بشكل كبير مما أنتجه باحثون آخرون حول العالم القروي المغربي الغني بتنظيماته وثقافته.

I. تشكل العناصر الإثنية والتنظيمات السوسيو مجالية:

يعود الاستقرار البشري بجبال الريف إلى فترة مبكرة، كما تدل على ذلك الأدوات الأركيولوجية التي تم اكتشافها بمنطقة افري نعمار بجماعة أفسو، اقليم الناظور. وينتمي السكان المحليون إلى أصول أمازيغية تتكون من أمازيغ صنهاجة ومصمودة وزناتة. ويعتبر العنصر الصنهاجي من أقدم العناصر التي استوطنت جبال الريف، وكانت عبارة عن تجمعات بشرية تعيش منفصلة ومتفرقة في المنطقة، وما يهمنا نحن هو الجزء الشرقي من الريف الممتد من النكور غربا إلى ملوية شرقا.

فحسب هذا التحديد، «فإنه يشمل قبائل الريف التي تستعمل اللسان الريفي كلغة تخاطب، وهي قبائل: تمسامان وتفرسيت وآيت توزين وكْزناية وكبدانة وقلعية، وهي قبائل تنتمي إلى أصل بطيوة التي قال عنها صاحب المقصد الشريف في التعريف بصلحاء الريف: وقبائل بطيوة من واد النكور وحوض لمزمة حتى واد ملوية وقد اختلط بهم سكان قبائل زناتة الذين هاجروا إليها من المغرب الأوسط»[1]. وتأسيسا على هذا، يمكن القول أن النواة الأصلية للإتحاد البطيوي لا يمكن أن يوجد إلا في الجهة الواقعة ما بين قبيلة تمسامان غربا وقلعية شرقا[2]. وتزامن مع الاكتساح المريني لهذا المجال، خلال القرن العاشر الهجري، «ظهور قبائل رحالية كقبيلة مطالسة وأولاد ستوت في الجنوب وآيت أوليشك وتفرسيت وآيت توزين، وهي كلها قبائل زناتية ظهرت إلى الوجود خلال الاكتساح المريني للريف»[3].

(1) أحمد البوعياشي (1974)، حرب الريف التحريرية ومراحل النضال، ج I، بيروت، ص 107-108.
(2) محمد أونيا (1988)، مفهوم الريف المغربي. حوليات الريف،ع I، مطبعة الصباح، الدار البيضاء، ص 21.
(3) نفسه، ص:22.

منذ النصف الثاني من القرن 13م، أصبحت المناطق المتوسطية عموما والريفية على وجه الخصوص، محط نزاع بين عدة قوى أروبية كان لها تأثير واضح على النسيج البشري، ليس فقط من حيث محتواه، وإنما أيضا من حيث إعادة توزيع السكان. فقد ترتب عن الصراعات التي دارت على السواحل الريفية انتقال كثيف للأهالي من السواحل إلى المناطق الداخلية، كما أن تصاعد الاسترداد المسيحي الذي كلل بسقوط غرناطة، أدى إلى عودة قوية للمورسكيين الذين استقروا بالقبائل الساحلية.

بالرغم من الاختلافات التي طبعت الأبحاث حول الأصول القبلية للسكان المحليين، فإن القبلية في حد ذاتها كمعطى أو كبنية للتنظيم السياسي والاجتماعي كانت حاضرة بقوة، وشكلت إطارا سياسيا واجتماعيا ومجاليا يتهيكل من الأعلى إلى الأسفل، أي انطلاقا من العائلة كخلية اجتماعة ومجالية، ثم «تارفيقت» كوحده قاعدية و«ادشار« كوحدة مجالية[4].

1 - القبيلة كإطار سياسي وسوسيو مجالي

يشكل سكان الريف الشرقي هرما من التجمعات القبلية، ففي القسم الشمالي من الإقليم تستوطن كل من القبائل التالية: كونفدارية قبائل قلعيه التي تتكون من خمس أخماس: آيت بويفرور وآيت سيدال وآيت بوغافر وآيت شيكر وآيت مزوجة، ثم قبيلة تمسان التي تشكل حدا فاصلا مع قبيلة آيت ورياغل في أقصى الغرب، وقبيلة كبدانة التي تحتل الجهة الشرقية من المنطقة، ثم قبيلة آيت توزين المتاخمة لقبيلة تمسمان في الجنوب الغربي، إضافة إلى قبيلة تفرسيت. وفي المنطقة الجنوبية تستوطن قبائل الرحال المتمثلة في قبائل بني وكيل وأولاد ستوت ذات الأصول العربية (خريطة رقم 1).

وكل قبيلة تتجزأ إلى عدة فخذات، تشكل وحدات جغرافية مضبوطة [5]وجماعات منظمة للتحكم في تدبير المجال، الذي يعتبر وحدة متماسكة من عناصر متنوعة، كما أن القبيلة رابطة سياسية ترتكز على عوامل اقتصادية وجغرافية، أي على علاقة الإنسان بالتربة والغنى البيئي لمجال ما في مستوى ثقافي معين[6]. إذ شكلت القبائل الريفية

(4) Hart. D .M. (1965), Clan, Lignage et Communauté local. *R.G.M. N° 8, p 25.*

(5) Maurer G. (1968), Les paysans du Haut Rif central. *RGM, N°14, p17.*

(6) Pascon P. (1971), Hiérarchies précoloniales, *BESM, p 18.*

وحدات سوسيو جغرافية أكثر منها إثنية، وتواجدها ارتبط بالتحكم في المجال وتدبيره والدفاع عنه، مما جعلها تكون تشكيلات سوسيو مجالية، كما أن امتداد المجموعات القبلية يرتبط أساسا بظروف العيش والحاجة إلى تأمين الموارد، كالمراعي والماء والأرض.[7]

وبالنسبة لابن خلدون لا تتحدد القبيلة في كونها جماعة منحدرة أو متفرعة عن جد أول، ولا تتحدد فقط بما قد يجمع بين أعضاءها من روابط الدم، فالنسب بمعناه الضيق، لا يعدو أن يكون معطى وهميا لا يعتمد أمام وقائع الاختلاط وعلاقة الجوار والتعايش المكاني[8]. وعليه، فالقبيلة تستند إلى التملك الجماعي لنفس الحاجيات والأهداف والوسائل[9]، باعتبار أن الإطار الجغرافي المشترك هو العنصر الموحد، والحد الفاصل في آن واحد. فالمجموعات البشرية تكتسي طابعا جغرافيا بارزا «وقد كانت القبائل المحلية حريصة على الدفاع عن العرض وصيانة الكرامة، خاصة إذا ما لحقت الإهانة أحد مقوماتها الأساسية لحياتها الاجتماعية كالأرض والدوار والمرأة»[10]. فالتعارضات داخل المجتمع القبلي لا ترجع إلى الدفاع عن الشرف وطهارة النساء فقط، بقدر ما ترجع بالدرجة الأولى، إلى الدفاع عن الأرض وما يرتبط بها من منافع، عبر آليات تنظمية محكمة من بينها «أجماعث».

2 - «أجماعث» إطار للسهر على تدبير شؤون مختلف التنظيمات

تتولى مؤسسة «أجماعث« الإشراف على التنظيم التعايشي ما بين أعضاء الجماعة، سواء على مستوى «أدشار» أو الربع، أو على مستوى القبيلة ذاتها، حيث كانت تراقب الانتفاع من الغابات والمراعي وتنظيم السقي، وتفصل في النزاعات الطارئة، إلى غير ذلك من الوظائف الحيوية. «وقد تم تحديدها في أربعة أنواع من الجماعات، وهي: «أجماعث أدشار (الدوار) وأجماعث الفخذ (الربع) وأجماعث القبيلة (ثقبيتش)، ثم أجماعث الاتحاد القبلي (ثقبار)».[11] وكانت لكل أجماعث مهام معينة تبدأ من التسيير

(7) Cellérier J. (1941), Les montagnes marocaines, *RGM, p80* .

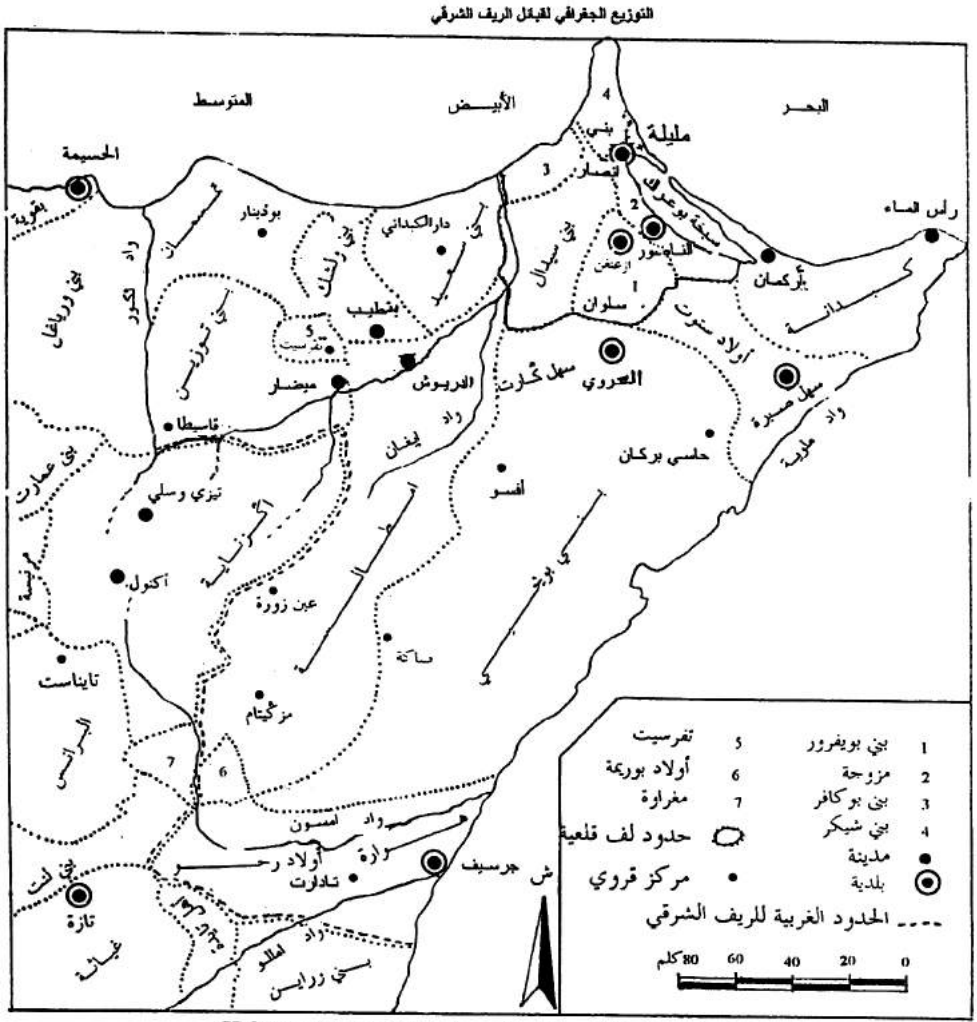
(8) عبد الرحمان بن خلدون، (1981)، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، ص 129.

(9) Jamous R.)(1980)), Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p 56.

(10) المختار الهراس (1980)، القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، الرباط، ص71.

(11) El Ouariachi K.M. (1981), *Le Rif Oriental, transformation sociales et réalités urbaines.* Thèse de Doctorat de 3ème cycle en sociologie. E.H.E.S.S. Paris, p102.

اليومي لشؤون الدوار حتى الدفاع عن القبيلة في مواجهة الأخطار التي كانت تأتي من الخارج. وكان هذا التنظيم يخضع لتسيير مجلس ينتخب من طرف أعضاء الجماعة أو الأفخاذ تحت السلطة الفعلية لأمغار، الذي يعني في اللغة الأمازيغية الكبير والبالغ والقوي، والأكثر تأثيرا، والذي يجب أن تكون أوامره مطاعة»[12].


التوزيع الجغرافي لقبائل الريف الشرقي
المتوسط
الأبيض
البحر
الحسيمة
مليلة
رأس الماء
بوذنيب
دار الكداني
بني سيدال
بني ورياغل
بني توزين
بني شكر
بني عمارت
بني سعيد
بني ورياغل
بني زرايس
بني لنت
بني سنوس
بني بوعياش
بني بوكافر
بني بويفرور
بني شيكر

«إن إيزدفن أو أمغار (جمع إمغارن)، والفقيه وأقوام وأمراس أو حارس المطامير هم الموظفون الحقيقيون أو أشراف الجماعة، وهم تنظيم اقتصادي يثير الإعجاب، ولا يكلف تدبيره لأعضائه ولا سنتيما واحدا، إذ إن الفقيه الذي يعيش على الأدوار (النوبث) يتلقى خمس إنتاج أرض الحبوس، ويتلقى الباقون ما يصلهم بشكل مجاني»[13]، كما كان هناك نوع آخر من الموظفين للجماعة، «فأمراس» أو حارس المطامير في الريف الشرقي والموظف الذي يضطلع، مقابل أجر هو أسوقي (25 كيلو أو 4 أمداد من الشعير)، بمهمة إعداد المطامير الفردية الواقعة في أماكن ثابة تدعى «مارو»[14]، وهذه الكلمة كثيرا ما تتردد في مختلف مناطق الريف الشرقي، وخاصة في قبيلة تمسمان، وهي الأماكن التي تعتبر عند الريفيين بالمخازن مشتركة.

يشكل رؤساء العائلات النواة الحقيقية المسيرة للجماعة. وفي العشيرة، فإن هيئة الحكم كانت متشكلة من «امقرانن»، أو الكبار الذين يجتمعون عادة في السوق، وكانت وظائفهم تشريعية وتنفيذية. كان مندوبو العشيرة معروفين عند الجماعة باعتبارهم آيت ربعين، والاجتماع باعتباره «أكراو» (ج. إكراون) يهم القبيلة، ويعتبر حضور أيت ربعين ضروريا. كان الفقهاء ورجال القانون والوسطاء ومحصلي الجبايات منفذين يصوغون القوانين ويئولونها، ويلزمون الناس بالامتثال لها بدون مناقشة أو كلام أو احتيال[15].

ويمكن القول أن المجتمع بالريف عرف نوعا من التنظيم المحكم أو ما يمكن أن نسميه نوعا من (الديمقراطية) «ديمقراطية الفلاحين الميسورين، وهي بالطبع ليست بديمقراطية مطلقة، إذ نجد أولا أن رؤساء الأسر وحدهم الأعضاء الرسميون في المجلس، من دون أبنائهم حتى الكبار منهم، ثم ثانيا لعدم مشاركة الفلاحين الذين لا أراضي لهم، ومع ذلك فهي ديمقراطية واسعة نسبيا، لأن تقارب المصالح على الصعيد الأسري أقوى من التناقضات، ولأن اتخاذ القرارات على الصعيد العملي يتم بصورة جماعية»[16].

(13) إيمليو بلانكو إيثكا (2004)، القانون العرفي الريفي، ترجمة محمد الوالي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة، رقم 3، مطبعة المعارف الجديدة، ص 57.

(14) نفسه، ص 57.

(15) نفسه، ص 58-57.

(16)عياش جرمان، مرجع سابق، ص 195.

3 - العائلة كخلية اجتماعية

تعتبر العائلة أصغر خلية اجتماعية، وهي أساس المجتمع وبفضلها يستمر الوجود البشري، «ويقوم بناء عائلة نواة بواسطة الزواج، الذي يشكل في الريف «عقد»، باعتباره نتيجة قدر من المال يطلبه أب المخطوبة، تنتقل بموجبه امرأة لكي تصبح ملكا خالصا للزوج»[17]. لم يكن هذا العقد إلى عهد قريب يكتب، وكان يكفي أن تكون الجماعة على علم به لكي يصبح ملزما، وحتى اليوم لا يملك أغلب المسنين وثائق الزواج. وعلى هذا الأساس تتشكل الأسرة أو يمكن تسميته بقاعدة البنية الاجتماعية، ويطلق عليها بالريف كذلك «النوبث»، وتعني الدور الذي يمنح لها ضمن سلسلة من «التناوبات»، كما تعتبر كذلك الخلية المكونة لجماعة الدوار، والتي تتشكل بدورها بمجموعة من الفرق.

وتعد «ترفيقت» الوحدة الأساسية للتنظيم الاجتماعي الريفي، وهي مجموعة قائمة على القرابة، مستقلة عن الجماعة، التي هي مجموعة «ترفقين» أو أجزاء منها، ومع ذلك فإنها الوحدة الأولية للتنظيم الاجتماعي. «فترفيقت» الريفية، حسب روبير منتاني هي مماثلة للمجموعات العائلية linaje المدعوة «إيغس» أو العظم في الأطلس، وتقوم على عشرة منازل، وعلى ثلاثين أو أربعين «عائلة» (أي النوبث)، ويتعلق الأمر بمجموعة قوية بما فيه الكفاية للدفاع عن نفسها، ويسمى زعماؤها إمغارن (م.أمغار)»[18].

تشكل هذه العائلات خلايا اجتماعية ووحدة عمل وإنتاج (الحرث، السقي، الرعي...)، إذ تستعمل أقصى إمكانياتها: الرجال والنساء والأطفال، وكل له مهام محددة. فالرأسمال الاقتصادي للخلية الأسرية لا يمكن أن يتضاعف إلا بقوة العمل وقيمته. والملاحظ أن الأسر تتوزع على أحياء، حيث العلاقات الاجتماعية تنمو بين أعضاء ينحدرون من نفس الأصل، وتتضمن عنصرا من السلطة، فمضمونها بالأساس اقتصادي.

4 - «أدشار» كوحدة مجالية قاعدية

يشكل «ادشار» الوحدة المجالية الأصغر في هذا التنظيم، ويعتبر مكان إقامة لأسر تنتمي إلى أنساب مشتركة تسمى «ترفيقين». وكان كل دوار يتكون من عدة «ترفقين»،

(17) إيمليو بلانكو إيثكا، مرجع سابق، ص 24.
(18) إيمليو بلانكو إيثكا، مرجع سابق، ص، 37.

«وبذلك فهو يعتبر بمثابة وحدة إدارية وسياسية واقتصادية»[19]، حيث المحاط محدد ومحترم من طرف الآخرين. كما أن «أدشار» كذلك يشكل وحدة قاعدية وجماعة بشرية تشمل عدة أسر من أصول مختلفة، ترتبط فيما بينها بفعل التضامن لاستغلال نفس المحاط. وكان التنظيم الاجتماعي قبل التدخل الاستعماري، مهيكل من طرف المجموعات القاعدية، وهي «المداشر»، حيث الجماعة تحكم نفسها، بواسطة مجلس «أجماعة»، الذي يختلف أعضاؤه باختلاف حجم المداشر، إذ يسهر على تدبير مصالح الجماعة (الأراضي الجماعية، تنظيم الأعمال الجماعية، ممارسة التحكيم، إقرار النظام...).

فالمحتوى الاقتصادي قوي في المجتمعات التي يحكمها نظام الإرث، حيث الملكية تعود إلى مجموع العائلة، وإذا كان نمو الحركات الصوفية والزوايا قد ساعد على ظهور نمط إنتاج من النوع الفيودالي[20]، فإن معايير التفاوت الاجتماعي في الريف تظل غير واضحة، ويمكن استقرائها من خلال التفاوت في المسكن والمأكل والملبس.

غير أن هذا التنظيم الاجتماعي المتميز سوف يتعرض إلى فقدان الكثير من خصوصياته، نتيجة لتحولات سوسيو اقتصادية متلاحقة مست المنطقة منذ بداية القرن الماضي.

II. بداية تفكك التنظيمات التقليدية وتحولاتها

شكل منعطف احتلال منطقة الريف من طرف المستعمر الاسباني خلال النصف الأول من القرن الماضي بداية لتحولات سوسيو مجالية هامة، كانت لها انعكاسات وخيمة على الإنسان والمجال بصفة عامة، من أبرزها تفكك البنيات السياسية والمجالية، وتقويض التوازنات التقليدية التي ميزت الريف الشرقي خلال الفترات السابقة. وقد عززت الدولة المستقلة صيرورة هذا التفكك عن طريق تقسيمات إدارية جديدة كسرت الإطار القبلي. كما يشكل تفكك العائلة بمفهومها الواسع والسكن التقليدي بداية لانهيار هذه التنظيمات.

(19) Maurer G. (1968), op. cit. p. 16.

(20) Gharbaoui A. (1982), La terre et l'homme dans la péninsule tingitane.TIS, Rabat, p 308.

1 - تأثير الحماية الاسبانية على تقويض التوازنات التقليدية:

يعتبر حدث توقف المقاومة الريفية وبسط إسبانيا لنفوذها المطلق على المنطقة ابتداء من سنة 1927، منعطفا حاسما في التاريخ السياسي والاجتماعي للريف، لم تتأخر نتائجه في الظهور على مستوى التنظيم السوسيو مجالي للريف. والملاحظ أنه بالرغم من كون الأسبان حافظوا في منطقة نفوذهم على نفس الحدود والمعالم القبلية، ولم يعمدوا ضمن مشروع بناء الدولة الاستعمارية إلى خلق هياكل سياسية جديدة، إلا أنهم قاموا بتقسيم المنطقة الشمالية وفق أغراضهم إلى خمسة مناطق وهي: اللكوس وجبالة وغمارة والريف وكرت، وكانت لكل منطقة عاصمتها الجهوية.

التقسيم الإداري لمنطقة الشمال خلال مرحلة الحماية الاسبانية

الجهـة	المساحـة(كلم²)	العاصمة الإقليمية	عدد القبائـل
اللوكوس	3114	العرائش	10
جبالة	3038	تطوان	10
غمارة	3912	غمارة	14
الريف	3475	الحسيمة	
كرت	6117	الناظور	14

Source: Zaïm F. (1991), *Le Maroc et son domaine méditerranéen aux origines de la marginalité du Maroc méditerranéen*. Thèses de Doctorat d'Etat en Sciences économiques, Université Hassan II, Casablanca, p 236.

ووفقا لهذا التقسيم، أقام الاستعمار الإسباني في مناطق الشمال «أجهزة إدارية سميت بمكاتب الشؤون الأهلية، كان دورها يتمحور أساسا حول جمع الأخبار والمعلومات وأسرار القبائل ونشاطها وأساليب نظامها، والتي كان يتلقاها الأعيان المحليون المتعاونون مع الإسبان أو يصدرونها إلى الإدارة الاستعمارية»[21].

وهكذا تم تدريجيا تحطيم التنظيم السوسيو مجالي التقليدي في الريف الذي كان أساسه القبيلة والدوار والفخذة والجماعة، وحلت محله هيكلة جديدة للتراب الإقليمي يحكمها منطق الرغبة في إضعاف القرويين واستغلال ثرواتهم، ولم تمر سبع

(21) عبد العزيز التمسماني خلوق، (1988)، تقويم عام لنظام الحماية الإسبانية على المغرب الشمالي، مجلة دار النيابة، السنة الخامسة، ع 18، ص 48.

سنوات حتى أصبح الريف كله تحت المراقبة العسكرية. ومع انتهاء هذا المسلسل، بدأت مرحلة جديدة في إخضاع الريفيين وابتزازهم، ولعل من أبرز مظاهر هذا المسلسل إقدام المستعمر على مصادرة أراضي الفلاحين (سهل النكور، بوعرك، كرت، أنوال...)، وإصدار ظهير 14 يناير 1935، المنظم لإدارة الأراضي الجماعية (المراعي، الغابات...) كما فرض على السكان إثبات الملكية بالرسوم، ومراقبة استغلال الغابة، التي كانت تشكل موردا للاستغلاليات العائلية.

وعلى العموم، إذا كان تأثير الاستعمار الاسباني على الاقتصاد الريفي ظل ضعيفا، فإن تأثيره بالمقابل على مستوى البنيات الاجتماعية والسياسية والمجالية كان قويا.

2 - استمرار آليات التقويض بعد الاستقلال:

بعد الاستقلال، برزت لدى الدولة إرادة نهج نوع من اللامركزية الإدارية وبالفعل توجت هذه الإرادة بصدور ظهير 2 دجنبر 1959، والذي عد أول خطوة استهدفت تجاوز التقسيمات التقليدية السائدة، والتي انبنت كما رأينا على معايير القبيلة والسلالة. ومن هذه الزاوية، استهدف الظهير ضبط السكان والمجال الذي يتحركون فيه. وتعد أهم خطوة في هذا الاتجاه، صدور ظهير 23 يونيو 1960، والذي كان مستوحى من القانون الفرنسي الصادر سنة 1884 حول اللامركزية»[22]. وتميز هذا القانون باحتكار السلطة المحلية لمعظم الاختصاصات، بينما بقي دور رئيس المجلس الجماعي محدودا، إن لم نقل رمزيا. وبعد ستة عشرة سنة وقع تعديل هذا القانون، فصدر الميثاق الجماعي من خلال ظهير 16 شتنبر 1976، فكان ذلك أول لبنة استهدفت إرساء اللامركزية بشكل أفضل، إذ ساهم في توسيع اختصاصات رؤساء الجماعات القروية والحضرية، ومكن المنتخبين من التداول في الشؤون التي تهمهم على الصعيد المحلي. ومع ذلك، فإن هذا الظهير بدوره أثار العديد من الانتقادات وشابته عدة نواقص.

وإذا كانت السلطات ترجع العيوب التي يعرفها التقسيم الحالي إلى كونها سعت إلى القضاء على الشعور القبلي، فإن هذا الأخير ظل حيا ولم يمت، وسعت الدولة في المرحة اللاحقة إلى تعزيز وجودها أكثر بإدخال بنيات إدارية تتماشى ومتطلبات السلطة

(22) إدريس بن الساهل (1996)، الآفاق المستقبلية للجماعة المحلية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، ع 8، ص 60.

المركزية. «ومن الأهداف التي كانت تسعى إليها السلطة هو تفتيت الإطار القبلي وإبراز نخب محلية جديدة تواجه المجموعات التقليدية وتحل محلها، وبعبارة أخرى خلق جماعات لا تقوم على الارتباطات السلالية أو الإثنية»[23].

واتضح، أن التغييرات على مستوى الحدود الترابية ليست هي الكفيلة بحذف أو القضاء على هذه التنظيمات التقليدية، وإنما الرفع من المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي للإنسان القروي. «ومما يؤكد فصل المعايير والأسس التي يقوم عليها التقسيم الحالي التي أصبحت متجاوزة، هو أن أعضاء الجماعات المحلية أنفسهم، أصبحوا يطالبون بضرورة التركيز على بعض المعطيات المحلية المحضة في كل تقسيم، وإعادة الاعتبار للتقسيمات القديمة، حيث يطالبون بجعل الدوار مثلا - رغم اختلاف مقوماته من منطقة إلى أخرى- الوحدة الأساسية التي تكون القاعدة للتقسيمات الإدارية»[24].

3 - السكن القروي كمؤشر عن هذه التحولات:

إذا اعتبرنا أن السكن مؤشرا عن مدى استمرار الروابط المشتركة بين السكان، فالملاحظ ظهور تحولات بنيوية في السكن، فبينما كان السكن القديم متجمع ومتراص نجده حاليا يميل إلى التشتت والانفصال. وكان في السابق يرتبط بخصائص الوسط وإنتاجية الأرض وعنصر الاحتماء ومبدأ تكامل الرساتيق، بحيث يتموضع في سافلة المجال البوري ويشرف على المجال المسقي. أما اليوم، لم يعد السكن يراعي هذه العناصر في تمركزه بفعل التفكك النسبي للروابط العائلية وتراجع الأسر الممتدة ذات الطابع الأبوي، وطغيان السكن الفردي على حساب السكن الجماعي.

الخاصية الجديدة للسكن هي القطيعة مع المنزل التقليدي الذي كان يضم ما بين ثلاث أو أربع أسر، إذ يسير المجتمع الجديد في الريف في اتجاه قطع الصلة بالمجتمع التقليدي، ويدير ظهره إلى كل القيم التي كانت سائدة من قبل. إن عناصر مثل الماء والزراعة والرعي والأمن صارت جزءا من التاريخ، حيث أصبح دورها في اختيار مواقع السكن ثانويا. فتراجع الأخطار الخارجية واستتباب الأمن، ووصول أموال الهجرة، والرغبة

(23) نفسه، ص 62.
(24) نفسه، ص 62.

في التموقع اجتماعيا، ودخول السيارة بشكل واسع إلى البوادي كأداة للتنقل بدل الدابة، وتقلص المساحات المزروعة، وتدهور البنيات الزراعية التقليدية، دفع السكان إلى اختيار مواقع جديدة لتشييد منازلهم، مما أثر بشكل كبير على النسق التنظيمي القديم للسكن في كثير من مظاهره (صورة رقم 1).

صورة رقم 1: تجديد السكن وتشتته نحو مواقع جديدة يؤثر على بنية التنظيم التقليدي للدواوير

أرشيف شخصي، *2013*.

خاتمة

انتظم الريف الشرقي في إطار القبائل كنسق سوسيو مجالي، قصد التحكم في المجال وإعداد الموارد الطبيعية. هذا النسق تشكل من نسيقات صغرى، عبارة عن قرى (ادشار)، وكانت هذه المؤسسات تسير من طرف «اجماعة» كإطار مؤسساتي لتنظيم وتدبير أمور السكان. وقد تمتع هذا الإطار بسلطات تشريعية وقضائية وتنفيذية. أما «أدشار» فهو عبارة عن خلية اجتماعية واقتصادية، تتكون من مجموعة من الأسر المختلفة الأصول، تتعايش في إطار مشترك، يعتبر العنصر الموحد، وتتوزع الأسر على أحياء تنعت ب «ترفيقت»، بحيث أن كل حي له مجاله الخاص وديناميا ته الخاصة.

وإذا كان المعمر الاسباني قد حافظ على المعالم القبلية في الريف، فإن الدولة بعد الاستقلال ساهمت في تفكيك هذه التنظيمات عبر إرساء تنظيمات إدارية جديدة وتهميش دور المؤسسات التقليدية كإطار للتنظيم السياسي. كما أن السكن الذي يعتبر مؤشرا على استمرار الروابط المشتركة بين الساكنة، مال إلى التشتت والانفصال، وبالتالي تفكك القرى. ومع ذلك، فإن هذا المجال لا زال يحتفظ بكثير من توازناته، فهو من المجالات التي تحمل أعلى كثافة سكانية، وهناك مجموعات بشرية أو قرى يفوق عدد سكانها أكثر من ألف نسمة تمارس نشاطا زراعيا فوق رقع ضيقة، كما أوجدت أنشطة أخرى غير فلاحية، وهذه المجموعة هي التي تعرف أقل نسبة من الهجرة القروية.

لازالت هذه المجموعات البشرية تحتفظ بكثير من تقاليدها الجماعية بالرغم من التحولات التي تعرفها تحت تأثير الهجرة الدولية، وتمول أحيانا مشاريع جماعية كإصلاح السواقي والطرق والمسالك والتكفل بالمساجد. لكنه نجد في هذا المجال فئتين اجتماعيتين متلازمتين وأحيانا متنافرتين، الفئة المهاجرة والفئة غير المهاجرة، التي تشكل المحيط بالنسبة لهذه الفئة، بينما في الصنف الذي نتحدث عنه هناك انسجام على المستوى الاجتماعي، وهناك تركيب معين، وهياكل اجتماعية موروثة، وتقاليد عريقة ينبغي المحافظة عليها وهذه الدينامية يجب، في اعتقادنا أن تؤطر وتدعم بكل الوسائل.

البيبليوغرافيا

- أحمد البوعياشي (1974)، حرب الريف التحريرية ومراحل النضال، ج I، بيروت، ص 107-108.
- إدريس بن الساهل (1996)، الآفاق المستقبلية للجماعة المحلية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، ع 8.
- إيمليو بلانكو إيثكا (2004)، القانون العرفي الريفي، ترجمة محمد الوالي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم 3، مطبعة المعارف الجديدة.
- محمد أونيا (1988)، مفهوم الريف المغربي، حوليات الريف، ع I، مطبعة الصباح، الدار البيضاء.
- المختار الهراس (1980)، القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، الرباط.
- عبد العزيز التمسماني خلوق (1988)، تقويم عام لنظام الحماية الإسبانية على المغرب الشمالي، مجلة دار النيابة، السنة الخامسة ع 18.
- عبد الرحمان بن خلدون (1981)، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت.
- عياش جرمان (1986)، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مطبعة النجاح، الجديدة، الدار البيضاء.

- Cellérier J. (1941), La montagne marocaine, *RGM, N° 1-2*.
- El Ouariachi K.M. (1981), *Le Rif Oriental, transformation sociales et réalités urbaines*. Thèse de Doctorat de 3ème cycle en sociologie.E.H.E.S.S. Paris.
- Gharbaoui A. (1982), La terre et l'homme dans la péninsule tingitane.TIS, Rabat.
- Hart D. M. 1965(), Clan, Lignage et Communauté local. *RGM N° 8*.
- Jamous R)1980 (, « *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif* », édition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Maurer G, (1968), Les paysans du Haut Rif central. *RGM, N° 14*.
- Paul Claval, (1978), « *Espace et pouvoir* », éd. P.U.F, Paris.
- Pascon P, (1971), Hiérarchies précoloniales, *BESM, Rabat*.
- Zaïm F. (1991), *Le Maroc et son domaine Méditerranéen aux origines de la marginalité du Maroc Méditerranéen*. Thèses de Doctorat d'Etat en Sciences Economiques. Université Hassan II, Casablanca.

«اجماعث»/ الجماعة بالريف بين الأدوار التاريخية والتحولات الراهنة «قبيلة أيت وياغل نموذجا»

ذة.صباح علاش
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط

تعتبر القبيلة إحدى أهم البنيات والمؤسسات السياسية والاجتماعية في المجتمع المغربي، إذ كانت فاعلا أساسيا عبر تاريخه- من القديم إلى المعاصر -حيث ساهمت في نشأة وسقوط الدول المتعاقبة على حكم المغرب؛ فدول العصر الوسيط انتظمت حسب لغة ابن خلدون[1] حول العصبية القبلية، إذ قام المرابطون على العصبية القبلية الصنهاجية والموحدون على القبيلة المصمودية وبنو مرين على القبيلة الزناتية، وبعد ذلك حدث التفاعل بين القبيلة والزاوية إلى جانب الشرفاء. وأكدت القبيلة كمؤسسة سياسية واجتماعية حضورها القوي أثناء المرحلة الاستعمارية، حيث حملت مشعل المقاومة ورفضت الاعتراف بالحماية. وإذا كانت الدول الأوروبية الحديثة قد تأسست على أنقاض القبيلة التي اندثرت مع المجتمع الحداثي، فإن المجتمعات التي لم تعرف الثورة الصناعية والحداثة، منها المغرب، أسست دولها الحديثة بعد حصولها على استقلالها، لكنها لم تنجح في تجاوز وإقصاء حضور القبيلة ومؤسساتها، التي ما زالت فاعلا مهما رغم التحولات التي تعرفها.

لمقاربة هذا الموضوع اخترت نموذج مؤسسة « اجماعث»/ مجلس الجماعة بالريف، خاصة لدى «آيت وياغل» إحدى القبائل الريفية الكبرى؛ من خلال الوقوف على الأدوار التاريخية لـ «اجماعث»، وتقريب التحولات والمصير الذي آلت إليه مع التطورات الراهنة؛ حيث حاولت تعريف مفاهيم المؤسسة، القبيلة والجماعة؛ تحديد مكونات وخصائص مجلس «اجماعث»/ الجماعة كمكون أساسي من مكونات القبيلة، ورصد الأدوار التاريخية التي لعبتها؛ إلى جانب الوقوف على التطورات والتحولات الراهنة التي مست مكونات وأدوار مؤسسة الجماعة.

(1) ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، دار الجليل، بيروت بدون تاريخ، ص153.

I - المؤسسة والقبيلة والجماعة: محاولة تعريف.

1 - المؤسسة الاجتماعية:

إن استمرار أي مجتمع رهين بإعادة إنتاج أفراده للأنساق القيمية التي تميزهم، وإنتاج وتوزيع السلع والخدمات فيما بينهم ومع غيرهم، والحفاظ على النظام والأمن الداخلي؛ ولأجل ذلك وضعوا مجموعة من القواعد التي توجه التفاعلات المتبادلة بينهم، وآليات للنظام والتعاون، وقواعد للسلوك والعادات؛ وهذه الآليات والقواعد هي ما يصطلح عليه بالمؤسسات، التي تكون اجتماعية، دينية روحية، سياسية واقتصادية، بعضها متعددة ومتداخلة المهام؛ شكلت موضوعا خصبا للدراسات الاجتماعية التاريخية والسياسية، وشملتها مقاربات سوسيولوجية وتاريخية متنوعة، خلصت إلى اعتبار المؤسسات مجموعة من المبادئ القانونية العرفية والأخلاقية التي تنتج معايير متعالية على المجتمع، يجدها الفرد سابقة عنه، لا تكون ثابتة بل تتغير وتجدد نفسها بشكل بطيئ؛ تعمل على ضمان ثبات واستمرارية المجتمع، والدفاع عن مصالحه مع توفير الأمن والاستقرار، وإعادة إنتاج نفس القيم بفرض الرقابة والضغط والقهر الاجتماعي، لضمان الاندماج وتحقيق النجاح للفرد.

2 - القبيلة:

تعتبر القبيلة إحدى أهم المؤسسات السياسية والاجتماعية التي ميزت المجتمع المغربي، وأية محاولة لتعريفها لا بد أن تضعها على محك الصيرورة التاريخية، فعوض التعريف الواحد الجاهز تبرز تعريفات عديدة، تكتسب مشروعيتها من أهمية السياق التاريخي والانتباه إلى علاقة القبيلة بالدولة.[2] تنتظم القبائل في مجموعات تربطها علاقات التبادل ويلعب السوق الدور المركزي فيها. وتمثل عند بعض الباحثين[3] وحدة ثلاثية تجمع بين الوحدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . تجمعها مؤسسات «ديموقراطية » دون وجود للتراتب الاجتماعي، تديرها جماعة أو مجلس مكون من رؤساء العائلات الأصلية لمختلف مكونات القبيلة، يجمع بين السلط الإدارية والتشريعية

(2) بنسالم، كلنير وآخرون، «الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي» ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 2007، ص7.

(3) Ben Ali (Driss), le Maroc Précapitaliste, Formation Economique et Sociale Marocaine des Editeurs Réunis, Paris1983, p170.

والتنفيذية[4]، وينفتح على جميع الرجال الذين مر على زواجهم عام[5]، ويقوم هذا المجلس بوظائفه وفق أعراف تعد من بين الآثار الأكثر مثالية في التشريع الأمازيغي[6].

تتدرج التقسيمات القبلية بالريف، من المستوى الأعلى الذي تمثله «ذاقبيتش/ تاقبيلت» أي القبيلة، وفي المستوى الثاني «الخمس أو الربع»، ثم «أدشار»/ المدشر و«ذارفيقث»/ السلالة، و«جاجكو»/ السلالة الفرعية أو الصغرى، فالنوبث / الأسرة.

3 - مؤسسة الجماعة بقبيلة آيت ورياغل:

شكلت قبيلة آيت ورياغل عبر التاريخ وحدة جغرافية لها حدود يعرفها الورياغليون وجيرانهم المجاورون، في الواقع لم تتحرك كوحدة قبلية إلا نادرا، فـ «دفيد هارت» (David Hard) مثلا، يربط تكتل القبيلة بظروف الصراع[7] ولاحظ أنها لم تبرز كتكتل فعلي، خلال القرن العشرين، إلا في ثلاث مناسبات: في سنة 1908 عند تحرك الجيلالي الزرهوني (بوحمارة) في الريف، وبين 1921 و 1926 إبان الحرب الريفية ضد الاسبان، وأخيرا في أحداث 1958-1959. لقد استدعت ضرورة الحفاظ على الأمن والسير العادي للحياة الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية وجود مجالس ومؤسسات داخل القبيلة، وآيت ورياغل كباقي قبائل الريف كانت تتوفر على مجالس محلية تتدرج من أدنى وأصغر مستوى يمثله «دشار»، إلى أعلاه القبيلة؛ اعتبرها جرمان عياش مؤسسات ديموقراطية، لكن الأمر لا يتعلق بديموقراطية مطلقة، وإنما «ديموقراطية الفلاحين الميسورين» كما سماها ذات الباحث[8] . فالجماعة هي التي كانت تشرع القوانين، فتحدد مثلا العقوبات المفروضة على الإخلال بحرمة الجوار، أو واجبات الضيافة، وهي التي تنتدب «أمغار» المكلف بتمثيلها أو تطبيق إرادتها»[9]. صحيح أن حظوظ العضوية

(4) Montagne (Robert), Les Berbères et Le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh), Thèse principale présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Paris pour le Doctorat des lettres, paris 1930, p152.

(5) Ben Ali (Driss), le Maroc Précapitaliste, Op cit, p174

(6) Op cit, P 174

(7) مونتگوميري (دافيد هارت)، أيت ورياغل قبيلة من الريف المغربي، دراسة إثنوغرافية وتاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد أونيا وعبد المجيد عزوزي وعبد الحميد الرايس، جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة في هولندا، 2007، الطبعة الأولى، ص189.

(8) عياش (جرمان)، أصول حرب الريف، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992، ص 101.

(9) عياش (جرمان)، «أصول حرب الريف»، مرجع سابق، ص 100.

داخل مجالس القبيلة لم تكن متساوية أمام جميع سكان القبيلة، بل كانت ثمة مقاييس أو شروط تؤخذ بعين الاعتبار، وكلما تعلق الأمر بمجلس في مستوى أعلى إلا وكان حق العضوية أكثر خصوصية[10]. فعلى مستوى دشار يبقى حق العضوية مقتصرا على رؤساء الأسر الأصلية دون الغرباء، بل وحتى بعض رؤساء الأسر الأصيلة يقصون من حق العضوية بمجلس دشار. أما على مستوى الربع أو الخمس فحظوظ العضوية تبقى في متناول رؤساء أسر محدودة، فليصير المرء عضوا داخل مجلس من هذا المستوى تراعى فيه عدة شروط، منها ما هو مادي وما هو شخصي، بذلك تقصى عدة أسر من حق العضوية داخل مجلس الربع أو الخمس لكن رغم ذلك تبقى مصالحها مصانة. أما فيما يتعلق بمجلس القبيلة، فإن أعضاءه هم أنفسهم أعضاء الأرباع أو الأخماس المكونة للقبيلة، لأن مجلسا من هذا النوع لا يتعدى أن يكون اجتماعا عاما يعقده أعضاء مجالس الأرباع والأخماس[11] للنظر في مشاكل خارجية تهدد كيان القبيلة؛ مهما يقال عن هذه المجالس فإنها كانت تحافظ على السير العادي للحياة داخل القبيلة.

قسم إيميليو «بلا نكو إيزاگا» (Blanco Izaga) قبيلة آيت وياغل إلى 88 مدشرا موزعة على 11 قسمة، منها 7 قسمات رئيسية، و4 صغرى[12]. وقدم دافيد هارت بناء على خبرته الميدانية في قبيلة أيت وياغل نموذجا مفترضا لمدشر/ دشار وياغلي (الترسيمة)، تشارك الأسر القاطنة للمدشر في تسيير شؤونها الاقتصادية والاجتماعية من خلال تشكيل مجلس دشار الذي يضم أعضاء يمثلون أسر دشار، فكل فرع يمثله أحد كبرائه، لكن هذا لا يعني أن كل الأسر المتواجدة في دشار يحق لها أن تبعث بممثل لها، ذلك أن الأسر الغريبة تبقى مقصية من حق العضوية داخل المجلس إلى حين، فبعد مرور سنوات تتحول بدورها إلى أسر أصلية، عندما تصبح مصالحها مندمجة مع مصالح باقي أسر دشار، وبالتالي تكون على استعداد للاتحاد معها لحماية المصالح المشتركة والدفاع عنها. كما لا يحق حتى لبعض الأسر الأصيلة أن تبعث بممثل لها داخل المجلس

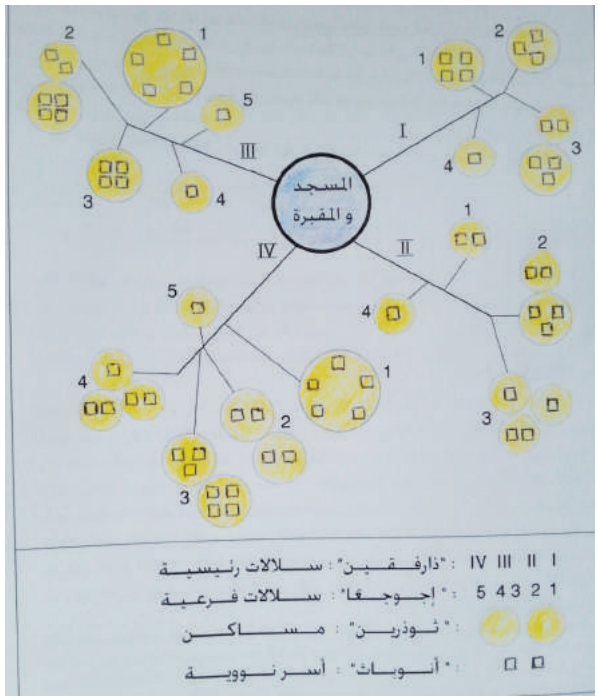
(10) Pascon (Paul) ,30 Ans de Sociologie du Maroc Textes anciens et inédits, Bulletin Economique et Social du Maroc, Numéro double 155-156,janvier, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca1986 , p 189.

(11) استعمل جرمان عياش مصطلح الفخد للدلالة على الخمس أما الأهالي فيستعملون تاقبيتش للدلالة على كل القبيلة وأحيانا للدلالة على الخمس كالقول مثلا بتاقبيتش ن آيت بوعياش «وهو نفس المصطلح الذي استعمله كل من مونطاني وبيرك للدلالة على الفخد، في حين أن هارت يرى بأن تاقبيتش تدل على كل قبيلة آيث وياغر» ويختلف دور الأخماس من قبيلة لأخرى فهارت يرى بأن دورها في قبيلة آيث وياغل يظهر في توزيع الدية على إثر ارتكاب جريمة القتل في السوق.

(12) Izaga (Imilio Blanco), La Ley Rifena, Los Canones Rifenos Comentados, Ceuta, 1939. 2 a parte, p116

في بعض الأحيان، ذلك أن الأب إن لم يمض أكثر من سنة على زواجه لا يمكن له أن يصبح عضوا. وقد تؤدي بعض الأسباب، حسب «كُـوديو» (Gaudio)[13]، إلى خلع أحد أعضاء اجماعث/ مجلس الجماعة منها: عدم أهليته، والمتمثلة في عدم قدرته على القيام بالمهام الموكولة إليه؛ تعارضه الثابت مع باقي آراء الجماعة؛ مخالفته لعرف أو لعادة أو تجاوزه لقانون سنته الجماعة أو ارتكابه لخطإ يمس بسمعة الجماعة.

ترسيمة لنموذج افتراضي لمدشر من أيت ورياغل من وضع دافيد هارت



المصدر: دافيد هارت، أيت ورياغل قبيلة من الريف المغربي، دراسة إثنوغرافية وتاريخية، الجزء2، ص470.

يقترن وجود «اجماعث» أو مجلس دشار بوجود المسجد، وهذا هو سبب وجود مداشر تفتقر إلى مجلس خاص بها ومستقل. ذلك أنه في حالة افتقار «دشار» إلى المسجد يتعين عليه تشكيل مجلس مشترك مع دشار مجاور يتوفر على مسجد. يعود هذا الارتباط بين وجود «مجلس دشار» والمسجد إلى كون هذا الأخير يشكل إلى جانب

(13) Gaudio (Attilio), Rif, Terre Marocaine d'épopéé et de légende, collection sciences et voyages ,Réné julliard, paris1962, p155.

السوق المقر الرسمي لاجتماعات أعضاء المجلس للنظر في قضايا دشار. فالمجلس كان يعقد جلساته مرة كل أسبوع في المسجد بعد صلاة الجمعة. إذا كان هذا الأخير المقر المعتاد لانعقاد الجلسات، فإنه لم يكن مع ذلك المكان الوحيد، ذلك أنه قد يجتمع المجلس في منزل أحد أعضائه. تعقد الجلسات للنظر في القضايا التي تهم دشار أمام الملأ، لكن حق التقرير يبقى من اختصاص الأعضاء وحدهم، فقد يسمح للآخرين بالمشاركة في النقاش دون أن تكون آراؤهم ذات صبغة تقريرية إلزامية لأعضاء المجلس، إلا في حالة ما إذا أدرك أحد الأعضاء صواب الرأي وتبناه باقي الأعضاء بالإجماع فيصبح بذلك قرارا معمولا به وملزما للجميع.

يوجد على رأس المجلس رئيس يسمى أمغار لا يتم اختياره عن طريق الاقتراع، إنما يفوض هذا المنصب لأحد الأعضاء من طرف الآخرين لاعتبارات منها: ثراؤه أو رجاحة عقله وذكاؤه، ويتمتع الشيخ باحترام وتقدير الجميع، بل إن قراراته تصبح نافذة يلتزم بها الجميع. كما أن المنصب لم يكن وراثيا بل متجددا. لم تكن هناك طريقة ثابتة معمولا بها من طرف المجلس في اتخاذ القرارات، ففي غالب الأحيان يتم الاتفاق على القرارات التي حضيت بإجماع الأعضاء، وتكون نافذة يلزم الجميع بالانصياع لها.

II- اختصاصات «اجماعث»/ مجلس الجماعة:

تقوم وظائف « اجماعث» على مبدأ تداخل المهام، فهي التي تقوم بسن التشريعات وتعمل على تنفيذها، وتقوم بمعاقبة من يعمل على تجاوزها. وهذه التشريعات تمس مختلف جوانب الحياة بالقبيلة اجتماعيا واقتصاديا ودينيا وثقافيا، فالحياة في الجماعة بمفهومها المجالي كانت تسير وفق مجموعة من الأعراف والتقاليد التي تندرج ضمن قانون تسنه الجماعة. وقد نجد اختلافات في القوانين التي تعمل الجماعة على صيانتها، ففي قبيلة بقيوة المجاورة لأيت وريا غل مثلا كانت تطبق عقوبات قاسية في حق مرتكبي بعض المحرمات كانتهاك حرمة المرأة، إذ ينفذ حكم الإعدام في حقه بمجرد إلقاء القبض عليه من طرف الجماعة، كما تعاقب عائلته في حالة عدم امتثالها لأوامر الجماعة[14]، وكل من خرج عن إطار التضامن الجماعي خاصة في الحالات الحرجة كمواجهة خطر خارجي تتم مصادرة أملاكه وهدم منزله وتفرض عليه

(14) Angelo Ghirelli, Monografia de la cabila de Bocoia Archivos del instituto de Estudios Africanos, Ano VIII , n 32,1955,p118

ذعيرة، وفي حالة[15] رغبة هذا الشخص الامتثال لأوامر الجماعة وعدم الإخلال بقوانينها فعليه أن يقدم ذبيحة للجماعة، بالإضافة إلى غرامة كي يعود للعيش ضمن الجماعة في مأمن تحت حمايتها.

I - المهام الاقتصادية:

كانت «اجماعث» تشرف على تسيير الحياة الاقتصادية داخل دشار، وتعمل كذلك على صيانة الموارد الاقتصادية وحماية أملاك الأفراد وأملاك الجماعة على حد سواء، إضافة إلى سعيها إلى خلق تعاون وتكافل اقتصادي بين أسر دشار وتتجلى أهم مهام «اجماعث» فيما يلي:

1- تنظيم استغلال الموارد المائية:

- توزيع مياه الري وصيانة القنوات: يتعلق الأمر هنا بالمداشر المتواجدة شمال القبيلة، حيث حوض النكور الذي يشكل مجال زراعة مسقية تعتمد على مياه واديي النكور وغيس، تخترق الأحواض عدة سواقي تجلب المياه من الواديين إلى الضيعات، وهي طريقة معتمدة منذ القدم.

ولتفادي النزاعات التي تحدث بين الأفراد من جراء استغلال مياه السقي، عملت كل «اجماعث» داخل كل مداشر القبيلة على تنظيم استغلال هذه المياه، بحيث تستفيد كل فرقة من دشار من المياه بشكل دوري، خلال فترة زمنية تحددها اجماعث، وتلزم بالمقابل فرق دشار على الالتزام «بقانون التناوب» في عملية السقي، كما أن كل «اجماعث» تتحمل مسؤولية صيانة القنوات التي تجلب المياه إلى أراضي مدشرها، وتتم الصيانة بطريقة جماعية تساهم فيها كل الفرق المستفيدة بالتناوب، فأفراد الفرق هم الذين يفرغون القنوات من الطمي، ويقومون بترميمها. لأجل ذلك يتم توزيع الأدوار داخل دشار، وكل من خالف النظام الجاري به العمل سواء في عملية الاستفادة من المياه أو في عملية الاصلاح تفرض عليه اجماعث عقوبات صارمة.

- توزيع مياه الآبار والعيون وصيانتها: تقوم «اجماعث» بالإشراف على عملية الحفر، وتلزم كل أسر دشار بالمساهمة في تحمل تكاليفها، سواء بإحضار وسائل العمل أو

(15) الطيبي عبد الرحمان،الريف قبل الحماية، قبائل ساحل الريف الأوسط 1860 - 1912، منشورات ثيفراز ن ءاريف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2008، الطبعة الأولى، ص205.

تقديم سواعد أبنائها للعمل، أو تقديم الطعام للمشرفين على عملية الحفر، وبعد إنهاء الأعمال يصبح البئر في ملك الجماعة تستفيد منه الأسر بشكل جماعي.

يشتد طلب الأسر على المياه في أوقات الجفاف مما يؤدي إلى ظهور بعض النزاعات، وفي هذا الإطار تقوم «اجماعث»بتوزيع المياه بشكل معقلن ومقنن بين أسر دشار، وتعين أحد الأشخاص لحراسة هذه الموارد المائية واستغلالها بالتناوب، وقد يكون هذا الشخص من الغرباء عن المدشر.

2- تنظيم عملية تويزة: تشرف «اجماعث» عن عملية التويزة وذلك بتلقي طلب الأسر الراغبة في الاستفادة من العملية، كما تستدعي أفرادها للمشاركة في الأعمال المحددة. وبعد إنهاء الأشغال يقيم المستفيد من العملية وليمة عشاء أو غذاء يحضرها أفراد الأسر المشاركة إضافة إلى أعضاء مجلس الدشار أو «اجماعث».

3- حماية الممتلكات : تعمل « اجماعث» على حماية ممتلكات الأسر من الاعتداءات كالسرقة أو التلف أو الحرق، ذلك أن كل من حاول انتهاك حرمة حقول الغير تقوم «اجماعث» بفرض عقوبات على المخلين بالنظام والأعراف. كما أنه قد يتضرر محصول أسرة من جراء قطيع أسرة أخرى، فهنا يحق لرب الأسرة المتضررة حجز القطيع، وإحضار أحد الأفراد ذوي الخبرة ليقدر قيمة الخسائر التي لحقت بمحصوله، وبعد ذلك يرفع شكواه إلى مجلس دشار الذي يطالب صاحب القطيع بأداء المبلغ المحدد. إذن فـ «اجماعث» كانت تلعب دور الضامن والمؤتمن لأملاك الأفراد داخل دشار، وتعمل على تنظيم الاستفادة الجماعية لأسره من الأراضي الجماعية.

4- تقسيم الإرث : إذا حدث خلاف في تقسيم تركة ميت ما، كمصير نصيب المرأة المتزوجة الهالكة، تتدخل «اجماعث»/ الجماعة لإقناع زوجها بالعدول على مطالبة أصهاره بحق زوجته في الإرث ليبقى الملك مجموعا، فيتم التراضي كالبيع أو أداء جزء من المحصول مقابل احتفاظ الأخوة بالأرض.

5- حماية حدود القبيلة: يتصف المجتمع القبلي الريفي بخاصية مثيرة تتمثل في مرونة الحدود الترابية وعدم استقرارها، فقد ينتقل شخص أو عائلة مثلا إلى قبيلة أخرى ويقتني بها أرضا، لكن القسمة التي ينتمي إليها هذا الفرد أو العائلة لا تستولي على الأرض التي كانت لهم سابقا في قبيلتهم الأصلية، بل تحافظ على وضعها كما كانت في السابق؛ لكن إذا كانت الأملاك المقتناة مجاورة لأراضيهم السابقة فإن هذا الأمر ينعكس على الجماعة «اجماعث» أو القسمة أو القبيلة المعنية، إن هذا الاقتناء للأراضي أدى إلى

نشوب العديد من النزاعات والمشاحنات وقد حدث هذا مثلا في «إبقوين» التي لاحظ سكانها كيف أن جيرانهم الورياغليين أخذوا يتقدمون داخل مجالهم الترابي عبر الاقتناء التدريجي لكل الأراضي الصالحة للزراعة المجاورة للمجرى الأوسط لوادي بوهم، مما جعل أعضاء مجالسها يعارضون بيع أية قطعة أرضية إضافية.

II- المهام الاجتماعية:

تعمل الجماعة على تنظيم الحياة الاجتماعية للقبائل، فهي التي تتحمل المسؤولية في تقرير الأعمال التي يجب إنجازها داخل مجالها وتقوم بدور التحكيم فيما يخص النزاعات على الأرض وبين العائلات أو بين الوحدات الأخرى وفيما يلي أهم المهام الاجتماعية لهذه المؤسسة:

1- صيانة مجموع الأعراف والتقاليد التي تسير وفقها الحياة، فكل من حاول الخروج عنها تتدخل «اجماعث» لمعاقبته، وكذا معاقبة كل من تقاعس عن أداء واجبه في الأعمال ذات الصبغة الاجتماعية.

2- صيانة المسجد: تزداد أهمية المسجد في قبيلة آيت ورياغل نظرا لتعدد وظائفه، فإضافة إلى كونه فضاء لإقامة الصلاة والتعليم، فإنه شكل المقر الرئيسي لمجلس دشار، بل ويرتبط وجود مجلس «اجماعث» بوجود المسجد.

3- الاعتناء بالضيوف: تتحمل كل أسر دشار تكاليف الضيوف الذين يفدون عليها، وتشرف اجماعث على الاعتناء بالضيف نظرا لمكانة الكرم داخل القبيلة، وبذلك ينضبط أفراد الأسر لأعراف القبيلة في هذا المجال، وقد يستضيف دشار كذلك أعضاء مجلس الربع الذي ينتمي إليه أو أعضاء عن باقي الأرباع وفي هذه الحالة تعمل اجماعث على إخلاء بعض المنازل لإيوائهم، كما تتبنى بعض الأسر الميسورة الطارئين عليها بسبب الهجرة الاضطرارية[16].

III- المهام السياسية والقضائية:

في الريف يستغني مجلس الجماعة عن اختيار المقدم حفاظا على الطبيعة «الديموقراطية » و«المساواتية » التي يجب أن تظل سائدة في هذه القبائل، إذ تمر

(16) موليراس (أوگست)، المغرب المجهول، اكتشاف الريف، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز 2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2007، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص 105.

الجماعة مباشرة إلى الاجتماع للتداول في أمورها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، لكن هذا لا يلغي انتشار الصراعات بين القبائل واللفوف، الشيء الذي يستدعي تنصيب الأمغار. ويكون الأمغار في العرف القبلي مستوفيا لشروط منها: الشجاعة والتجربة والكفاءة والحكمة والنزاهة والغنى والشهرة والأمانة والإخلاص والقدرات المعرفية.

من أجل أداء مهامها الاجتماعية والاقتصادية تقوم اجماعث باتخاذ مجموعة من التدابير في حق من يخل بالقرارات التي اتخذتها، وبهذا تكون وظائفها موجهة لخدمة الصالح العام داخل دشار، إذ تُشرع مجموعة من القوانين لتسيير شؤون الحياة داخل هذا الإطار. وتقوم أيضا بمهام قضائية، وذلك بالفصل في المنازعات المحلية وإصدار عقوبات على الأفراد المخلين بالأعراف والقوانين المتعارف عليها داخل دشار. وفي هذا الإطار نورد وثيقة مؤرخة بسنة 1285هـ/ 1868م توضح الدور القضائي لـ «اجماعث» بتماسينت السفلى، تبرز أهم القوانين التي تسير وفقها الحياة داخل هذا دشار:

Source :Emilio Blanco Izaga,El Rif,2a partie , la Ley Rifenia , Los Canones del Rif e Nos Comentados, Comandente de Infanteria,imp.imperio, Ceuta 1939.

«الحمد لله حضر شهيديه جماعة أهل تماسينت السفلى منهم محمد بن محمد والطالب سيدي شعيب بن الفقير مسعود ومسعود بن محمد بن محمد العتابي وعلي بن الفقير مسعود ومسعود بن محمد بن محمد العتابي وعلي بن الفقير وأزفزاف ومحمد بن محمد من آيث بوبكر ومسعود بن محمد وسعيد بن عزوز ومحمد بن محمد بن الشيخ علي ومحمد بن محمد بن عياد أقني واتفقوا على علي بن عزوز بن محمد بن عزوز بن محمد بن عزوز وأنه شيخ عليهم على جماعة تماسينت واتفقوا أيضا على العراصي إذا انقبض في الليل عشرة مثاقيل وفي النهار يعطي خمسين أوقية وإذا سرق الزرع والكرموس كما تقدم في العراصي، وإذا سرق في الدار يعطي خمسين مثقالا دراهيم وإذا مات في السرق ما يغرم أبدا وإذا انسل السكين يعطي دورو وإذا طلع المكحل عند أحد من الجماعة المذكور يعطي عشرة مثاقيل للشيخ وإذا وقع لكسيب من المعز والبقر والغنم والحمار في الزرع أو غيره من متاع الناس إثني عشرة موزونة واذا بات الضيف في جماعة تماسينت كلهم يقدمون عنده واذا منع يعطي معز أو دُورو بوجهه (وإذا قطع كرموس النصارى يعطي خمسة أوراق) إشهادا صحيحا تاما فمن بدل أو غير فالله حسيبه وعرفها عينا واسما وإذا طلق الصريج والساقي أما الصريج دُورو أما الساقية فمثقال يعطي وأما الشظ لمعلم الصبيان إذا منع يعطي عشرة أوقية (غير واضح) المذكور أعلاه إذا اجتمعوا واتفقوا على (غير واضح)، وإذا منع عليهم من أحد من المذكور يعطي دُورو، والشيخ عليهم هو علي بن محمد بن عزوز جميع ما يقول هو يكون عن آخره شهد به عليهم بحال كمال الإشهاد وعرفها في أوائل صفر الخير عام خمسة وثمانين ومائتين وألف عبد ربه (بتوقيعين محمد الخطابي وعمر بن محمد).

IV- التحولات الراهنة لمجلس الجماعة:

ساهمت إصلاحات محمد بن عبد الكريم الخطابي خلال مرحلة المقاومة (1921-1926)، والسياسة الاستعمارية الإسبانية التي قوضت وفككت البنيات الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، إلى جانب المؤسسات البديلة التي أقرها المغرب، بعد حصوله على استقلاله، وعمله على إرساء دعائم الدولة الحديثة، ساهمت كلها في تراجع وتحول الأدوار التاريخية لمؤسسة «اجماعث»؛ وعزز صدور الميثاق الجماعي وإنشاء الجماعات الترابية، وبروز فعاليات المجتمع المدني، خاصة الجمعيات التنموية والتعاونيات، هذه التحولات المتسارعة لمجلس «اجماعث».

في حدود سنة 1920 بدأت القبائل الريفية تعرف ظروفا جديدة، مع انعقاد مؤتمر القامة وتنصيب محمد بن عبد الكريم الخطابي كزعيم للمقاومة وكأمغار على القبيلة؛ واكبتها تغيرات على مستوى التسيير الداخلي سواء على مستوى تنظيمها أو أجهزتها. فقد اتخذ المؤتمر قرارين بالإجماع: يتعلق الأمر بالتزام الحاضرين بالدفاع عن بلادهم، وتنفيذ أحكام الشرع على كل مرتكبي جرائم القتل.

من الإصلاحات التي أدخلها عبد الكريم على البنيات التقليدية القديمة، إعادة تنظيم السلطة القبلية حيث اعتمد نموذج المخزن الشريف[17]. فخلافا للسلطة القبلية التقليدية التي كانت تتسم بوجود عدة زعماء، أدخل عبد الكريم نموذج الزعيم الواحد، وكان القائد الذي تعهد إليه القيادة الكاملة لقبيلة ما، ينتمي إلى ذات القبيلة؛ إلا إذا كان غير جدير بالثقة، فإنه تتم مراقبته أو يقال من منصبه، ويعين مكانه قائد آخر لا ينتمي بالضرورة إلى تلك القبيلة. وقد كانت مهام القائد متعددة، إذ عليه أن يراقب الأسلحة والذخيرة، وأن يحصل الجبايات المفروضة، وأن ينصف الناس وأن يصاحب المحاربين الذين تساهم بهم القبيلة إلى مواقع القتال. ولمساعدته إداريا كان القائد يختار زعماء القسمات أي الشيوخ الذين يقترح تعييناتهم على محمد بن عبد الكريم. وقد تجسد الارتباط الوثيق بين التنظيمين الإداري والعسكري في إنشاء ما يسمى بالمحاكم[18] أو القطاعات التي قسم إليها عبد الكريم المنطقة التي كانت تحت سيطرته. كما أنها كانت المرجع المباشر لقبيلة آيت وراغل، يترأس جلساتها وزير العدل يساعده خمسة عشرة مستشارا، وهم الذين يصدرون الأحكام. فإذا كان من قبل مجلس آيت أربعين هو الذي ينظر في جرائم القتل بإصدار غرامات مالية على القاتل، فإن المهمة أصبحت من اختصاص المحكمة التي تصدر أحكام وفق الشرع الاسلامي.

وفي إطار الإصلاحات التي أحدثها محمد عبد الكريم الخطابي أيضا قسم قبيلة آيت وراغل إلى خمسة أخماس وفق التقسيم القديم، عين على كل منها قائدا يساعده عدد من الشيوخ في تنفيذ قرارات الجمعية الوطنية، كما كان القائد ينظم تجنيد رجال الخُمس بالتناوب إضافة إلى جباية الضرائب ومهام أخرى.

(17) دي مادرياگا (ماريا روسا)، محمد بن عبد كريم الخطابي والكفاح من أجل الاستقلال، ترجمة وتقديم محمد أونيا، عبد المجيد عزوزي وعبد الحميد الرايس، منشورات تيفراز 10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013، الطبعة الأولى، ص 453.

(18) نفسه، ص 453.

ومن التحولات التي يمكن تسجيلها أنه بعد سنة 1927 وبالضبط عندما قامت السلطات الاسبانية في سنة 1934-1935 بإيعاز من الكولونيل «بلانكو إيزاگا» Blanco Izaga بتقسيم منطقة أيت ورياغل إلى ثلاث قيادات متساوية بدل قيادة واحدة كما كان الأمر بين سنتي 1926-1934 كان على رأسها آنذاك سليمان الخطابي من أجدير، أحد ألد أعداء ابن عبد الكريم الخطابي. وهذه القيادات هي لوطا، وتشمل قسمات السهل بالشمال أي يوسف أوعري وإمرابظن وغيس الأعلى بالجهة الجنوبية الغربية، متضمنة قسمتي ايث عبد الله وأيت حذيفة؛ ثم نكور بالجهة الجنوبية الشرقية وتشمل كلا من أيث بوعياش والقسمات الصغرى الثلاث بجبل حمام (أيث توريرت وثمارزكا وأيت عروس). مما جعل كل القسمات الورياغلية تتوفر على سوق خاص بها، وعلى أعضائها في المجلس القبلي.

من خلال ما سبق، يتضح وبشكل جلي، أن قبيلة أيت ورياغل وعلى غرار باقي قبائل الريف كانت تتقاسم بها السلطة المجالس-على كل المستويات- تندرج من أصغر مؤسسة في القبيلة وهي مؤسسة الأسرة إلى أعلى مؤسسة القبيلة وكانت تشكل الإدارة الجماعية أحد أهم ركائزها، فهي المسؤولة عن تنظيم الحياة القانونية للقبيلة سواء ما تعلق بالناحية الاجتماعية أو الاقتصادية كما كانت تسهر على استتباب الأمن والتدخل في فصل النزاعات المختلفة لاستمرار وحدة القبيلة. ورغم الحضور المخزني بالمنطقة فإن المؤسسات بقيت تستجيب لحاجيات السكان ولا يتدخل المخزن إلا في وقت الاضطرار، أما في حالة ضعف حضور هذا الأخير فإن مجالس القبيلة ظلت مسؤولة عن تنظيم حياتها القانونية.

البيبليوغرافيا

- ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، دار الجليل، بيروت بدون تاريخ.
- بنسالم، كلنير وآخرون، «الأنتربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي»، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر2007، الطبعة الثانية.
- الطيبي (عبد الرحمان)، الريف قبل الحماية، قبائل ساحل الريف الأوسط 1860-1912، منشورات ثيفراز ن ءاريف، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2008، الطبعة الأولى.
- عياش (جرمان)،أصول حرب الريف، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1992.
- موليراس (أوگست)، المغرب المجهول، اكتشاف الريف، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز 2، دار النجاح الجديدة، 2007، الطبعة الأولى، الجزء الأول.
- منتگومیري (دافيد هارت)، أيت ورياغل قبيلة من الريف المغربي، دراسة إثنوغرافية وتاريخية، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد أونيا وعبد المجيد عزوزي وعبد الحميد الرايس، جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة في هولندا، 2007، الطبعة الأولى، الجزء الأول. والجزء الثاني 2016.

- Attilio (Gaudio), Rif, Terre Marocaine d'épopéé et de légende, collection sciences et voyages, Réné julliard, Paris1962.
- Ben Ali (Driss), le Maroc Précapitaliste, Formation Economique et Sociale, Société Marocaine des Editeurs Réunis, Paris1983.
- -Ghirelli (Angelo), Monografia de la Cabila de Bocoia, Archivos del instituto d'Estudios Africanos, Ano VIII, n 32, 1955.
- Izaga (Emilio Blanco), La Ley Rifena, 2 a parte, Los Canones Rifenos Comentados, Ceuta, 1939.
- -Montagne (Robert), Les Berbères et Le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh), Thèse principale présenté à la Faculté des lettres de l'Université de Paris pour le Doctorat des lettres, Paris 1930.
- Pascon (Paul), 30 Ans de Sociologie du Maroc Textes anciens et inédits, Bulletin Economique et Social du Maroc, Imprimerie Najah El Jadida, Numéro double155-156, janvier, Casablanca, 1986.

المحور الرابع

تدبير شؤون القصور
والمخازن الجماعية

الجماعة/ القبيلة وتسيير شؤون القصر بتافيلالت

ذ. محمد امراني علوي
الكلية متعددة التخصصات،
الرشيدية

مقدمة

تعد واحة تافيلالت من الواحات المتميزة بطابعها العمراني العريق وبمجتمعها المتأرجح بين المحافظة والتشدد المتجدد، والقصر الفيلالي باعتباره انعكاسا لهذا الواقع، يحمل دلالات ثقافية واجتماعية واقتصادية واضحة المعالم.

يمثل القصر من الناحية العمرانية عددا من الوظائف، والمجالات العامة والخاصة، فالاهتمام بدراسة القصور وما أنتجته، يأتي بهدف فهم القيم الحضارية التي يحملها في طياته، ذلك أن القصر يتكون من ثلاث مكونات عمرانية أساسية، كما يلعب ثلاثة وظائف أساسية : وظيفة التحصين، وظيفة السكن، والوظيفة الاقتصادية، وهذا لا يمكن أن تستمر دون مؤسسات أساسية تسيير حاجات القصر قصد المنفعة،أما التحصين فهو يضمن الاستقرار، ويدفع الأخطار، ويحول بين القصر وبين كل ضرر يلحق به.

والقصر ككيان عمراني هو مجموعة من السكان موزعة على عدد من العظام تجمعها علاقة الجوار، والتساكن، وهي علاقة أرقى من نظام القبيلة، حيث تذوب هذه العلاقة العرقية، لتحل محلها علاقة التساكن التي يمليها العمران[1]، مما يجعلها تنتج عادات وتقاليد تسهم في استمرارية الحياة به، والتعايش بين سكانه.

وتتميز المناطق الجنوبية وبالأخص واحة تافيلالت، ودرعة، وفكيك بوجود العديد من القصور والقصبات، وهي نمط استقرار وسكن متميز بتأثره بالمعطيات الطبيعية والاقتصادية والسياسية، منذ انتشار ظاهرة بناء القصور في المنطقة، مما كان له انعكاس على مستوى التطور التنظيمي للقصر، بوضع مؤسسات تسهر على تسيير الحياة العامة به،في إطار نوع من العلاقات الاجتماعية التي تسود بين سكانه باعتباره خلية تضم العديد

(1) عبد الرحمان البعلمشي وآخرون : القصور والقصبات، دراسة تفصيلية لمصطلحات عمرانية، بحث لنيل دبلوم مهندس معماري، المدرسة الوطنية للهندسة المعمارية، الرباط، 1992، ص 147.

من السكان في نوع من الترابط الاجتماعي. فماهي مميزات القصور بتافيلالت، بعد اندثار مدينة سجلماسة، من الناحية العمرانية ؟ وومماهي القوانين المسيرة للحياة العامة بها؟ وماهي أهم الأعراف التي أنتجتها المؤسسة الجماعة لتسيير الحياة العامة به؟

- تعريف القصر

إن كلمة قصر التي تقابلها كلمة «الدوار»، و«الدشر» في باقي مناطق المغرب الأقصى، تستعمل للدلالة على السكن القروي في واحات وادي زيز ووادي غريس، وكذلك واد دادس، ودرعة، كما تستعمل بعض الكلمات الأخرى كمرادف لها كالقصبة،وكذلك قصيبة وكصيرة التي هي تصغير للقصبة والقصر[2] ويعتبر القصر خلية سكانية تضم العديد من المنازل والأسر التي يجمعها تقارب، وتشابه في أنماط العيش، وأيضا بعض الترابطات الاجتماعية ذات الأصول القبلية المتعددة، والموروثة عن الأوضاع السياسية التي عرفتها منطقة تافيلالت في القرنيين الثامن عشر، والتاسع عشر، أو الأدوار التي كانت تؤديها هذه القصور[3]، وبذلك يكون القصر وحدة سكنية تنفرد بها واحات جنوب شرق المغرب، فهو من جهة متكيف مع الظروف البيئية للمنطقة، ومع الظروف التاريخية والاقتصادية لها، لكن أهم ما يميز القصر بتافيلالت هو تموضعه وسط مساحات زراعية شاسعة يقوم بخدمتها وحراستها سكان القصر، ومن جهة ثانية فإن مواد بنائه كلها محلية (تابية، تابوت، خشب النخيل، الحجارة، القرمود الأخضر) وكلها تتواجد بالمنطقة، وتتلاءم وطبيعة المناخ المحلي الصحراوي[4]، هكذا فالقصر عبارة عن قرى محصنة ذات تصميم هندسي محكم، وذات نمط متراص ومغلق على شكل بيوت متصلة فيما بينها، تتخللها أزقة محاطة بسور ضخم، وأبراج كانت تستعمل للمراقبة، وباب واحد هو باب القصر كله، وهذا النمط من السكن ذو خاصية دفاعية، وهي الملاحظة الأولى التي تتبادر إلى الذهن منذ النظرة الأولى للقصر[5]

(2) حسن حافظي علوي: سجلماسة وإقليمها، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1997، ص 114.

(3) محمد لمراني علوي: المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت، ندوة المعمار المبني بالتراب في حوض البحر الأبيض المتوسط، كلية الآداب الرباط، 1999،ص101.

(4) تهامي علوي إسماعيل: دراسة منوغرافية للقصر الفيلالي، قصر أولاد يوسف نموذجا، بحث لنيل الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب مكناس، 1995، ص18. و أحمد عبد اللوي علوي : مدغرة وادي زيز، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1996، ص1/218.

(5) احمد عبد اللوي علوي: مرجع سابق، 1 /216-217.

- إشكالية التأريخ للقصر الفيلالي

يجد الباحث صعوبات جمة في مسألة التأريخ للقصر الفيلالي، نتيجة شح المصادر وغياب الوثائق المتعلقة بالموضوع خصوصا بعد اندثار سجلماسة، وكذلك قبل تأسيسها سنة 140هـ فقد أشار أحد الباحثين بأن القصور بإقليم سجلماسة سابقة لفترة تأسيس المدينة، رغم أن أقدم ما هو معروف منها يعود إلى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، حسب ما يتوفر من معلومات[6]، لأن المنطقة كانت مأهولة منذ عصور غابرة، وتوجد اليوم بتافيلالت بعض المواقع القديمة التي تؤكد قدم استقرار الإنسان بها، فقد تم العثور في بداية خمسينيات هذا القرن على نقوش لعربات تجرها الخيول، وخطوط تيفناغ بالقرب من الطاوز جنوب سجلماسة، كما اكتشف بهذا المكان بقايا ثلاث قرى تعود للفترة الليبية البربرية[7]، لكن أقدم ما هو معروف من القصور بسجلماسة يعود إلى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، ويتعلق الأمر بقصر «الجبيل» الذي يقع شمال غرب جماعة بني امحمد بين منطقتين مرتفعتين، وقد ذكرت أيضا الباحثة جاك موني أن قصر أبار المخزن يعود إلى نفس المرحلة رغم أن موقعه المتميز والمشجع على الاستقرار يؤهله لأن يكون أقدم من سابقيه[8]، وأكد باحث أخر أن القصر بمعناه الحقيقي لم يعرف انطلاقته الحقيقية إلا بعد هجرة القبائل المشرقية واستقرارها بمنطقة تافيلالت، خاصة بعد الفتح الإسلامي فضلا عن هجرة الفئات الأندلسية[9]، لكن باحث ثالث أشار إلى أن القصور بتافيلالت منها ما بني أثناء فترة سجلماسة، ومنها ما بنبي بعد اندثارها بقوله «إن تطور مجال القصور المنعزلة جاء مباشرة بعد تخريب المدينة، إلا أن بعض القصور يعود أصلها الأول إلى فترة سجلماسة، في حين أن اغلب القصور العلوية الحالية ترجع إلى فترة اندثار المدينة»[10]. هكذا يمكن القول من خلال ما توفر من أدلة إلى أن الاستقرار بالمنطقة كان منذ فترة قديمة، لكن على النمط الحالي،أي نمط القصور فإنه يعود إلى فترة سجلماسة بعد 140هـ وعرف الانتشار بشكل كبير بعد اندثارها، لأن

(6) حسن حافظي علوي: مرجع سابق، ص.116.

(7) نفسه، ص120.

(8) نفسه، ص129.

(9) تهامي علوي إسماعيل: مرجع سابق، ص19.

(10) لحسن تاوشيخت: المعمار بالمغرب الأقصى بين أحكام البنيان وشح المظان، نموذج سجلماسة، مجلة المناهل، عدد 73 - 74، 2005، ص 315 - 316.

هذا النوع من السكن يعكس حالة الفوضى والاضطرابات التي كانت تعرفها المنطقة في فترة ما كان يعرف بعصر السيبا، لذا كان لزاما على سكان القصر وضع ترتيبات ضرورية من اجل تنظيم وحراسة القصر، لكن لما ساد الأمن والاطمئنان وتوقفت النزاعات بين القبائل، لم تعد تغلق القصور بتافيلالت بالليل لدى البعض، إضافة إلى ظهور مجموعة من البنايات خارج القصر بالإضافة إلى كون اغلب المنازل الموجودة بمحادة السور قد لجأت إلى فتح أبواب خاصة بها في بعض القصور، مما ساهم في تعدد الأبواب بها.

- دلالة تسمية القصور الفيلالية

لمعرفة أسباب تسمية القصور الفيلالية بشكل عام، فلابد من اعتماد علم الطبونمية، بالإضافة إلي الرواية الشفوية، فمن خلال ذلك تأكد بأن دلالة الأسماء يمكن إجمالها في :

- الدلالة القبلية: من خلال اتخاذ بعض القصور لأسماء مؤسسيها،أو جد القبائل الساكنة فيه (أولاد يوسف، لمراني، دار مولاي الطالب، أولاد رحو...)
- الدلالة الطبوغرافية : وذلك من خلال المكان الذي توجد به القصور، أو المواد التي بنيت منها كذلك (الجبيل، تريست).

أما من حيث النطق بالأسماء فتضم أسماء عربية وأمازيغية، ذلك أن الأسماء الأمازيغية للقصور نجدها تتكون من اسم واحد وتبدأ بحرف التاء وتنتهي به، والأسماء العربية مزدوجة الاسم فعلى سبيل المثال لا للحصر نذكر قصر «مزكيدة» أو «تاوريرت» وهو اسم أمازيغي، وقصر «مولاي عبد الله الدقاق» أو «أولاد الحاج» وهو اسم عربي[11].

ـ المكونات العمرانية الجماعية للقصر الفيلالي

إن مكونات القصر الفيلالي من الناحية العمرانية، لا تختلف كثيرا عن مكونات وتنظيم مدينة سجلماسة في مرحلة ازدهارها[12]. هكذا فغالبية القصور الفيلالية تتكون من المكونات الجماعية التالية:

(11) أحمد عبد للوي علوي: مرجع سابق،ص 1/214.

(12) محمد امراني علوي: تأثير التجارة علة مدينتي سبتة وسجلماسة في العهد المريني، بحث لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، كلية الآداب فاس ظهر المهراز، 1999، من الصفحة 63إلى 73.

- المدخل: ويكون دائما مرتفعا نسبيا عن بقية أجزاء القصر السكنية المحيطة به، من جدران مستوية أو وحدات بنائية، مما يبين أن المدخل أو (فم القصر) ينسجم مع الهدف من وجوده، كعامل الأبهة والإبداع والزخرفة، أو بعض أهداف الخشوع والسكينة وغالبا ما يكون المدخل وسط أحد أضلاع القصر السكنية[13].

مدخل القصر

صورتين لمدخل قصر أخنوس وقصبة سيدي ملوك بالريصاني

تصوير شخصي سنة *2011*

(13) أحمد عبد اللوي: مرجع سابق، ص1 /216-217.

- الأسوار: وهي عبارة عن سلسلة متصلة من الجدران العالية ذات ارتفاعات مختلفة بعض الشيء، وتتراوح مابين 5 إلى 7 أمتار، وقد تصل إلى ما فوق 8 أمتار، وسمكها مابين 50 و100 سنتمتر، وهي تحيط بالقصر من جميع الواجهات.

صورة تبين ابراج قصر الفيضة المخزني – تصوير شخصي سنة *2011*-

- الأبراج: وفي حلقتها الوسطى نجد شكل حجرة يستريح فيها حارس، أو الحراس الذين يقومون بحراسة القصر ليلا بالتناوب، حسب تعبير محمد بن عبد السلام بن ناصر «لا يفارقه الحارس في سائر الفصول والأزمان»[14]، ولهذه الأبراج طابعها الخاص، فعددها في غالبية القصور أربعة تنتصب في زوايا مربعة الشكل[15] في حين يكون في قصور أخرى أكثر من ذلك، لأن الأمر مرتبط بمساحة القصر وكثافة السكان.

- الأزقة: ولها عدة أدوار منها ما هو طبيعي كتحرك الهواء داخل القصر، ومنع تسرب الرياح. وما هو اجتماعي كالتماسك والتعاون الاجتماعيين والاقتصادي والأمني [16]، وقد نصت القوانين العرفية على ضرورة تنظيف الأزقة، ولعل هذا مثار اندهاش لمجتمع لا تتوفر فيه الأجهزة البلدية المكلفة بهذه المهام، فقد منعت إحدى شروط اتفاق قصر تلوين صب ماء المطر في الأزقة، ومما جاء في هذه الوثيقة « ومن أراد أن

(14) بن عبد السلام بن ناصر : الرحلة الكبرى، مخ، خ، ع، الرباط، رقم 5658، ص 17.
(15) أحمد عبد اللوي: م، س، ص1/ 217.
(16) نفسه.

يلوح ماء المطر، يلوحه في الزقاق الذي يمشي على غرفته التي على الزقاق»[17]، وسعيا وراء الحفاظ على نظافة الأزقة منعت إحدى شروط اتفاق قصر الكارة التغوط بين الأسوار وداخل المسجد، ومن ثبت عليه ذلك يؤدي غرامة مالية تتراوح مابين نصف مثقال ومثقال واحد[18].

صورتين لأزقة قصر مزكيدة بالريصاني – تصوير شخصي *2011* -

(17) نفسه: ص 1 /229.

(18) MEZZINE (L) : LE Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIé et XVIIIé siècles , Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1987, P141.

- المصرية: وهي المرفق الأول الذي يجده الزائر للقصر بعد الدخول مباشرة، وهو مكان خاص بالجلوس بالليل في فصل الشتاء وبالنهار في فصل الصيف، إلى جانب كونه مكان المكلف بحراسة الباب أو ما كان بعرف سابقا بالبواب.[19].

صورة لمصرية قصر مزكيدة بالريصاني – تصوير شخصي -*2011*

- المسجد: بعد الدخول مباشرة يصادف الزائر المسجد، وغالبا ما يكون عبارة عن بناية مستقلة تحتوي على جميع المرافق الضرورية لأداء الصلاة، من بيت للصلاة، ومرافق صحية خاصة بالوضوء، وغرف خاصة بتعليم الصيبية، أو ما يعرف بالمحضرة[20].

صورة لمسجد قصر الكلاكلة بالسيفة – تصوير شخصي سنة -*2011*

(19) المعاينة الميدانية لبعض قصور تافيلالت.

(20) نفسه.

- دار الفقيه: هذا هو الاسم الذي يعرف به المنزل القريب من المسجد والمخصص لسكن إمام المسجد، والمتميز بانعزاله عن منازل سكان القصر، مع قربه الشديد من المسجد[21].

- طريقة تسيير وتنظيم القصر الفيلالي

يعتبر القصر كذلك وحدة سياسية واجتماعية يترأسها الشيخ أو المقدم ومجلس يتكون من ممثلي الأسر والفخدات المتواجدة في القصر ويسمى» أجماعة» أو القبيلة حسب التعبير أو اللهجة الفلالية، ذلك أن مصطلح الجماعة أو القبيلة متطابقان بمنطقة تافيلالت بالرغم من اختلافهما حسب علم الاجتماع القروي[22]، وترتبط المجموعة السكانية في غالب الأحيان بواسطة عنصريين أساسيين:

- القرابة الدموية: وتتجلى في الانتماء إلى جد واحد، وهي تمثل القيمة الرمزية لسكان القصر، حيث يخلق شعورا جماعيا لدى سكانه.
- المصالح المشتركة: وتمثل القيمة المادية للقبيلة أو المجموعة السكانية للقصر.

وانطلاقا من هذين العنصرين يكون التنظيم الجماعي طريقة لتسيير شؤون القصر وسكانه، فالجماعة إذن عبارة عن مجلس يتكون من ممثلي الفخدات (العظام) حيث تنتخب بطريقة شورية طبقا للقوانين والأعراف المحلية المتعارف عليها [23].

ومجلس الجماعة يسن القوانين، وقد تكون مكتوبة أو غير مكتوبة، ولكن معلنة، بحيث يجب على سكان القصر الامتثال لها، وإلا وجب في حق المخترق، أو المخل بهذا القانون عقوبات عرفية تتناسب مع حجم الخطأ ومتطلبات القصر كالنزول، أو النصاف [24]، من خلال تقديم غرامة عينية،أو نقدية، أو الخدمة المجانية للقصر، وتتكلف الجماعة أيضا بالسهر على تنظيم القصر وإنجاز المرافق الضرورية والدفاعية،

(21) نفسه.

(22) تهامي علوي إسماعيل: مرجع سابق، ص19.

(23) نفسه،ص21. والوثيقة 1 التي تبين كيف يتم اختيار شيخ واد إيفلي مثلا من طرف شيوخ ومقدمي بعض قصور مشيخة واد إيفلي.

(24) النزول أو النصاف: عقوبة مادية ومعنوية تفرض في حالة ارتكاب بعض الجرائم، تنفيذا للقوانين المتفق عليها كقوانين العراف أو غيرها من القوانين، هذه العقوبة تقضي أداء ذعيرة مادية أو إطعام عدد معين من الأشخاص الذين لا يجوز لهم بأية صفة من الصفات الغياب مخافة مضاعفة العقوبة.

والعمل المشترك، وهي كذلك خلية تعاونية وتحالفية وقت الرخاء والشدة، ويقوم هذا المجلس بمهمة التنسيق والمشورة بين القصر والقصور المجاورة حول قضايا معينة تكون مشتركة،أو لحل بعض المشاكل المستحدثة بينهم كما توضح الوثيقة رقم2 في شأن شكوى سكان قصر بني ميمون الأحرار إلى شيخ واد إيفلي ضد بني ميمون الشرفاء، والتي تم فيها تطبيق العرف المتداول بينهم.

ويسهر مجلس الجماعة كذلك على مراقبة ومحافظة أمن وتنظيم المجال الزراعي للقصر، وكذا تجهيز المرافق الأساسية له، كالمسجد والبئر العمومي، والأزقة، والمدخل الرئيسي والأسوار[25]. وتجدر الإشارة إلى لأن دور الجماعة تقلص في السنين الأخيرة بسبب التحولات التي بدأت تعرفها القرى المغربية، وبسبب تدخل الدولة ورغبتها في الحد من سلطات الجماعة.

ـ طريقة اختيار الجماعة / القبيلة

تعتبر الجماعة / القبيلة أعلى هيئة تشريعية، وتنفيذية داخل القصر باعتبارها الممثل القانوني له على المستوى المحلي أو الخارجي، لذلك يتم اختيار أعضائها بشكل جيد، وذلك باختيار شيخ الجماعة / القبيلة[26]، لمدة معينة قابلة للتجديد، مع اختلاف هذه المدة من قصر لأخر، نظرا لكونه المسؤول الأول والمباشر عن القصر، وأهله على مستوى العلاقة مع السلطة، أو باقي القصور الأخرى، وإلى جانب الشيخ يوجد عدد من المزارك[27]، وكل مزراك يمثل عظم أو فخد قبلي داخل القصر في الجماعة، هذا ما يجعل عدد المزارك داخل القبيلة بعدد العظام المكونة لقبلية القصر، وتتجلى أهمية المزراك في نقل ما يتم التداول فيه مع الجماعة إلى عظمه، أي الفئة التي يمثلها، وكذلك نقل أراء

(25) تهامي علوي إسماعيل: مرجع سابق، ص22.

(26) انظر الوثيقة رقم 1 ضمن الملحق التي تبين طريقة تعيين شيخ شرفاء واد ايفلي، وهي الطريقة المنتشرة في تافيلالت بشكل كبير، رغم أن الأستاذ محمد بوكبوط، أورد طريقة أخرى تعتمد مبد أ الانتخابات عند قبائل أيت خباش، أنظر مقاومة الهوامش الصحراوية للاستعمار (1838 - 1980) صفحات مجهولة من صمود قبائل التخوم الشرقية من تافيلالت إلى واد نول، الطبعة الأولى، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005، ص 39.

(27) مصطلح مزراك يعني بالأمازيغية قسمة، ومعناه أن لكل قسمة أو فئة اجتماعية منتدبها أو ممثلها الخاص، وعدد المزارك مرتبط بعدد العظام أو الفروع القبلية أو الاجتماعية الموجودة داخل القصر، وهم إلى جانب الشيخ يشكلون الجماعة / القبيلة، أنظر بوعصب امبارك مساهمة في دراسة قصور تافيلالت من سقوط سجلماسة إلى نهاية القرن العشرين، التاريخ والمعمار والإنقاذ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب فاس سايس، 2010 - 2011، ص 51.

هؤلاء إلى مجلس الجماعة الذي يعقد اجتماعاته كلما دعت الضرورة لذلك، أو استجد جديد يهم القصر وسكانه، على المستوى الداخلي للقصر أو في إطار العلاقة مع القصور الأخرى، أو السلطة المحلية ليتم اتخاذ القرارات الملائمة لذلك بشكل شوري جماعي.

ـ الأعراف والتنظيم الجماعي للقصر بتافيلالت

لتسهيل عملية تسيير الجماعة للقصر على المستوى الداخلي، أو في إطار علاقاته الخارجية مع باقي القصور تم وضع عدد من الأعراف كقوانين عامة يخضع الكل لها بدون استثناء، باعتبارها أعراف الجماعة، وعدم احترامها وتطبيقها يعتبر خروجا عن الجماعة، لكن الملاحظة التي لابد من الإشارة إليها أن أغلب أعراف قصور تافيلالت متشابهة من حيث أنواع العقوبات المنصوص عليها، أو المخالفات التي ينبغي المعاقبة عليها والتي تنحصر في قضايا كبرى تهم :

- العلاقات العامة بين سكان القصر

- الأعراف الخاصة بالمزارعة وقضايا المياه

ـ أعراف الخماسين وتنظيم العلاقة بينهم وبين أصحاب الأراضي[28]، وهذا ما أكده أحد الباحثين بالقول «وبعد تصفحنا لنسخة مخطوط إزرف تعقيت نايت عطا بقصر تيدرين بأيت شاكر، المتكون من سبعين صفحة من الحجم الصغير... وهذا المخطوط نفسه نقلت أجزاء كثيرة منه من مخطوط عرف الكارة الذي اشتغل عليه الأستاذ العربي مزين، والمنقول بدوره من عرف قصر تاخيامت الأصلي بالرتب، باعتباره أول قصر استولى عليه أيت عطا بالواحة»[29].

ويرجع هذا إلى التشابه الكبير في الحياة العامة لسكان قصور تافيلالت، المعتمدة أساسا على الزراعة المعيشية المنتشرة بالواحة، إلى جانب نمط السكن الجماعي السائد

(28) أحدى امحمد : أعراف الجنوب المغربي، نموذج عرف أيت عطا الرتب بوادي زيز، سلسلة دفاتر الجنوب رقم 1، الطبعة الثانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادر، 2012، من الصفحة 42 إلى الصفحة 92، وهي متشابهة مع ما أورده الأستاذ العربي مزين في كتابه.
le Tafilalt , contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIé et XVIIIé siècles ,Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat,1987p 136 – 181.

(29) أحدى امحمد : مرجع سابق ص 17.

المعتمد على القصور، مما يعني تشابه القضايا والمشاكل التي قد تقع في هذا القصر أو ذاك.

جل هذه الأعراف مكتوبة ومحفوظة لدى شيخ الجماعة، أو أحد المزارك، أو محفوظة شفهيا لدى أفراد الجماعة، وإلى جانب هذه الأعراف هناك أعراف لا يتم اللجوء إلي تطبيقها إلا في بعض الأوقات من السنة، كموسم زراعة الحبوب، أو جني التمور، لكونها تهم هذه الفترات بالذات.

ـ نماذج من الأعراف الجماعية بقصور تافيلالت

حرصا منها على المحافظة على الممتلكات الجماعية للقصر،تضع الجماعة أعرافا خاصة تسهم في الحفاظ عليها، وتبين مسؤولية كل طرف، فالشرط رقم 309 من أتفاق الكارة يبين أن «بناء البروج والأسوار الإثنين فإنه على القبيلة»[30]، والمقصود بالبرجين الموجودين بمدخل القصر على الراجح، وفي نفس السياق نجد الشرط رقم 306 من اتفاق نفس القصر ينص على «أما سور البلد فإن القبيلة اتفقت على بنائه ولا كلام»[31]، أما فيما يخص ما يلزم به السكان نجد الشرط رقم 308 ينص على «أما بروج البلد فكل ما تحتاجه من الميزاب أو السلوم فإن الشيخ يربط لأهل ذلك الربع يصلحه» [32]، فإذا كان سور البلد، والأبراج خاصة بجماعة القصر فإن من أحدث بها عيبا أو دمرها، فالجماعة أوردت في هذا الشأن الشرط رقم 310 والشبيه بعرف الكارة الذي يؤكد مايلي «كل من رمى ميزابه في السور، فكل ما خسره يخلصه للقبيلة»[33]، وبذلك فهو ملزم بإصلاح كل ما تم إتلافه، أو تقديم تكلفة إصلاحه للقبيلة التي تنوب عنه في الإصلاح.

وفيما يخص نظافة الأزقة وعدم استغلالها من طرف السكان للجلوس أو اللعب، حتى لا تعيق عملية دخول وخروج السكان من هذا الممر، وخاصة الزقاق الرئيسي، فقد أولت الأعراف المنظمة للقصر عناية هامة بذلك من خلال تحديد عقوبة مالية كالشرط رقم 16 من اتفاق قصر الكارة الذي ينص على «أما من هرق الماء في الميزاب للفحل الكبير نصافه مثقالا، وإن حلف وحده أنه لم يعلم بهرقه ولا أراد، إلا هرق بدون طاقتي

(30) Mezzine larbi : le Tafilalt, op, cit, p 172.
(31) Ibid, 171.
(32) Ibid, p 171.
(33) Ibid, p 172.

فلا شيء عليه»[34]، ومن نجس في داخل القصر فالشرط رقم 50 من نفس العرف حدد ما يلي «وأما من نجس في داخل القصر في جميع الزقاق نصافه مثقالا» [35]، كما لم يسمح باللعب داخل الأزقة أو الجلوس فيها من طرف النساء حافظا على السير العادي للسكان أثناء الدخول والخروج، نجد الشرط رقم 48 و50 من عرف قصر الكارة يقول «أما من زفط في الفحل الكبير من قعر القصر إلى حدود البواب نصافه ثمانية مزونات[36]، أما النساء من قعدن منهن في الفحل الكبير نصافها عشرة موزونات فضة» [37]، وإلى جانب هذه العقوبات المادية نجد في بعض قصور تافيلالت تحدد العقوبة فيما يعرف بالنزول، وذلك بإطعام عشرة أفراد تحددهم الجماعة [38].

وإهتمت الجماعة أيضا بالحرص على الأخلاق العامة داخل القصر بعقوبات للمخلين بها، كما ورد في أعراف قصر تيدرين مثلا، الشرط رقم 27 الذي ينص على «وأما من وجد مع امرأة سفيهة في البلد، نصافه ثلاثين مثقالا، وذلك بفعل الفاحشة لكل واحد من الفاعلين»[39]، أما الشرط رقم 60 فينص على «وأما من خطا على الشيخ بحضور الشهود نصافه خمسين مثقال»[40]، في حين الشرط رقم 65 يؤكد أن «من سفه على الفقيه، يعطي عشرة مثاقيل»[41]، والشرط رقم 65 ينص على «أما من خطا على المؤذن، نصافه مثقالا، ومن ضربه يعطي ريالا»[42]، ولكن في حالة الإساءة من طرف الشيخ بحضور الشهود فإن الشرط رقم 67 نص على «وأما نصاف الشيخ، فإنهم متنيين إن شهد الشهود كما ذكر»[43]، ونجد الأعراف المحلية تدخلت في أنواع اللعب للمحافظة على تنظيم الحياة العامة، فالعرف رقم 177 ينص على ما يلي «وأما من لعب القمر في حدود بلدنا في الجبل والمزرعة والقصر فنصافه ريال»[44]، وفي قصور بني امحمد نجد «كل من

(34) Ibid, p 138 -139.

وأحدى امحمد : مرجع سابق، ص 45 ـ 46.

(35) Ibid, p 138.

(36) Ibid, p 142.

(37) Ibid, p 143.

(38) العقوبة المعتمدة في بعض القصور بتافيلالت، وخاصة قصور مشيخة بني امحمد.

(39) أحدى امحمد : مرجع سابق، ص 48.

(40) نفسه، ص 54.

(41) نفسه.

(42) نفسه.

(43) نفسه، ص 75.

(44) نفسه.

لعب الكرة في الزقاقات، أو الرحبة، أو فم القصر فنصافه عشرة أفراد، أو تقديم عشرين درهما»[45]، أما من أكل رمضان عمدا فإن العرف رقم 305 من اتفاق الكارة حدد مايلي «وأما من أكل رمضان المعظم عمدا من غير عذر، وثبت عليه ذلك فنصافه ريال لكل نهار»[46]، وكل هذه الأعراف تهدف إلى المحافظة على السير العام للقصر، وإيجاد نوع من المناعة لكل ما قد يؤثر عليها.

وإلى جانب هذه الأعراف فقد حددت الجماعة بعض الأعراف المؤقتة والتي يتم اللجوء إليها في أوقات محددة، ففي بعض قصور بني امحمد، يمنع الرعي خلال الفترة التي تنمو فيها التمور، إلى حدود موسم الجني، حيث تحدد العقوبة للمخالف في عشرة دراهم لكل رأس، وكذلك فترة نمو الزرع إلى حين فترة الحصاد [47]، وضمن أعراف قصر تيدرين نص العرف رقم 136 ينص على ما يلي «وأما من سرق في النوادر نصافه ثلاثون مثقالا ويرد ما سرق وذلك في الخريف والصيف» [48]، أما العرف رقم 137 ينص كذلك «وأما من أوقد النار في النوادر في وقت الزرع من مبدئه إلى تمامه نصافه مثقال، وإن شعلت في متاع أحد فإنه يغرم ما ضاع، ويعطي ثلاثون مثقالا المذكورة»[49]، وفي نفس السياق نجد العرف رقم 138 ينص على «ومن أوقد النار في المزرعة من وقت الفول إلى انتهاء حصاد الزرع، ومن وقت الذرة حتى يحصد، نصافه مثقال لكل واحد، وذلك علي حدود بلد تيدرين»[50].

وتبقى هذه الأعراف المذكورة ما هي إلا نماذج مما أنتجته الجماعة القبيلة لتنظيم الحياة العامة داخل القصر، مما يؤكد أن القصر شكل مؤسسة مستقلة بذاتها، لها القدرة على حل مشاكلها الخاصة، دون اللجوء إلى مؤسسات الدولة، لكن هذه الأعراف بدأت تعرف نوعا من النسيان في عدد كبير من القصور، نتيجة تلاشي دور الجماعة داخل القصر للتدخل المباشر للدولة، أو وجود بعض الجمعيات الثقافية التي

(45) وهذه من الأعراف المتداولة بشكل تلقائي فعدد من قصور تافيلالت حفاظا على الحياة العامة بها، وهذا العرف تلقيته منن طرف شيخ جماعة قر توجديت.

(46)Mezzine Larbi : Le Tafilalt, op, cit, p 171.

(47) وهي العقوبة المعتمدة في قصور تحسنونت، وتوجديت وأولاد ليمام من جماعة بني امحمد.

(48) أحدى امحمد : مرجع سابق، ص 68.

(49) نفسه.

(50) نفسه.

بدأت تلعب نفس أدوار الجماعة، داخل القصر مع إدراج بعض الأنشطة الثقافية التي تهم الاطفال أساسا، إلى جانب الاهتمام بالمشاريع التنموية.

خاتمة

لقد حاول الإنسان الواحي أن يتعايش مع واقعه الجغرافي والسياسي والاجتماعي، لذلك عمل على ابتكار العناصر المساعدة على استمرارية الحياة بمحيطه للتعايش مع المكونات الاجتماعية القريبة والمتعاملة معه، بوضع ضوابط وقوانين وأعراف في إطار المؤسسة الجماعية، للمحافظة على المصلحة العامة لساكنة القصر، وتجسيد الرغبة الجماعية المضادة للفوضى، وبذلك يكون سكان القصور قد أبانوا عن نوع من الوعي الاجتماعي المتمثل في خلق التعاون والتضامن، وفق ما أنتجته من عادات وأعراف مع قدرتها على أقلمتها مع واقعها الاجتماعي، ومحيطها الاقتصادي، ولعل الاهتمام بجمع ودراسة هذه الأعراف سيساعد على كشف عدد من الحقائق التاريخية المغيبة في المناطق الهامشية، من قبيل المساهمة في بناء المجتمع الواحي وتطوير مؤسساته الجماعية، ويمكن كذلك من إعادة كتابة تاريخ هذه المناطق وفق ما أنتجته الذاكرة والعقلية المحلية، لإنارة بعض جوانب الغموض في تاريخ هذه القصور.

المصادر والمراجع المعتمدة

- عبد الرحمان البعلمشي وآخرون : القصور والقصبات، دراسة تفصيلية لمصطلحات عمرانية، بحث لنيل دبلوم مهندس معماري، المدرسة الوطنية للهندسة المعمارية، الرباط، 1992.
- حسن حافظي علوي: سجلماسة وإقليمها، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1997.
- محمد لمراني علوي: المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت، ندوة المعمار المبني بالتراب في حوض البحر الأبيض المتوسط، كلية الآداب الرباط، 1999.
- تهامي علوي إسماعيل: دراسة منوغرافية للقصر الفيلالي، قصر أولاد يوسف نموذجا، بحث لنيل الإجازة في الجغرافيا،كلية الآداب مكناس، 1995.
- احمد عبد اللوي علوي : مدغرة وادي زيز، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1996.
- لحسن تاوشيخت: المعمار بالمغرب الأقصى بين أحكام البنيان وشح المظان، نموذج سجلماسة، مجلة المناهل، عدد 73-74، 2005.
- محمد امراني علوي: تأثير التجارة على مدينتي سبتة وسجلماسة في العهد المريني، بحث لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، كلية الآداب فاس ظهر المهراز، 1999.
- بن عبد السلام بن ناصر : الرحلة الكبرى، مخ، خ، ع، الرباط، رقم 5658، ص17
- MEZZINE(L) : Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^{é} et XVIII^{é} siècles, Publications de La Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1987, P141
- والوثيقة 1 التي تبين كيف يتم اختيار شيخ من طرف شيوخ ومقدمي بعض قصور واد إيفلي
- محمد بوكبوط، مقاومة الهوامش الصحراوية للاستعمار (1880 ـ 1938) صفحات مجهولة من صمود قبائل التخوم الشرقية من تافيلالت إلى واد نول، الطبعة الأولى، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005.
- بوعصب أمبارك: مساهمة في دراسة قصور تافيلالت من سقوط سجلماسة إلى نهاية القرن العشرين، التاريخ والمعمار والإنقاذ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب فاس سايس، 2010 ـ 2011.
- أحدى امحمد : أعراف الجنوب المغربي، نموذج عرف آيت عطا الرتب بوادي زيز، سلسلة دفاتر الجنوب رقم 1، الطبعة الثانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادر، 2012.
- المعاينة الميدانية لبعض قصور تافيلالت

وثيقة تبين تعيين شيخ فرقة واد ايفلي

الوثيقة رقم 1

الحمد لله وحده تعاقد الشرفاء أولاد سيدنا ومولانا علي الشريف نفعنا الله ببركاته وهم مولاي اليزيد أبن طاهر ومولاي افضيل بن الحسن ومولاي اليزيد ابن عبد القادر ومولاي مصطفى بن امحمد ومولاي الشريف ابن علي ومولاي ادريس بن الحبيب ومولاي الكبير ابن ادريس ومولاي ابراهيم بن الطيب ومولاي المامون ابن علي ومولاي المستعين بن المامون ومولاي الحاج ومولاي امبارك بن اعلي ومولاي المهدي بن الخلد ومولاي هاشم ابن ادريس ومولاي الحسن بن احمد الصوصي والحاج الطاهر بن الصديق ومولاي امبارك بن محمد ومولاي اعلي بن النصر ومولاي عبد المالك بن المامون ودد بن بنصر ومولاي عبد المالك بن الطيب ومولاي مصطفى بن لحسن، ومولاي اعلي بن اليزيد وسيدي محمد بن ادريس ومولاي امبارك بن السعيد وبب بن اعلي ومولاي اسليمان ومولاي عبد الرحمان ابن بوبكر ومولاي العربي بن الحسن ومولاي عبد المالك بن عبد الله اعماره، ومولاي امبارك بن الضيف على أن شيخوا الشريف مولاي اليزيد بن طاهر المذكور أعلاه لجلب مصالحهم ودفع مضارهم إن شاء الله، وعلى أن من قتل مارقا فالشرفاء كلهم في امره واحد، لا في الماضي ولا في المستقبل، عرفوا قدره، شهد عليهم بإشهادهم به عارفهم وهم بأتم واسط شوال الأبرك عام تسعة عشر وثلاثمائة وألف، عبيد ربه تعالى الحسن بن (....) وعبد ربه (....)

(....) كلمة غير مقروءة

وثيقة تبين الاحتكام لدى شيخ واد ايفلي إثر صراع بين بني ميمون الشرفاء وبني ميمون الأحرار

الوثيقة رقم 2

الحمد لله بمحضر شاهده ومعاينته مر الحبيب بن المعطي بباب بني ميمون الأحرار سائقا حمارا حاملا أقلال في عشية يوم السبت وذلك المرور وقع بعد قدوم الشرفاء وجماعاتهم لبني ميمون على حد وقوع الفتن والضرر الذي كاد يقع بين أهل بني ميمون وأهل من ذكر، فجمع رأي الجماعة المذكورة سدد الله رأيهم فبادروا لحد الضرر والفتن الذي أراد أن يقع، خوفا أن يتسع ويقع الضرر الكبير بين البلدتين بني ميمون الأحرار وبني ميمون الشرفاء فحدوا ذلك عليهم بالنصاف المعهود في عقدتهم، فبعد هذا الحد والربط وقع المرور المذكور صدره، فمن عاين المرور المذكور وحققه قيده شاهدا به للسائلة. في تاريخ أواخر ربيع الأول عام عشرين وثلاثمائة وألف، عبد ربه العرفي البشير.

تطور وظائف الأمين في مؤسسة أكَادير

ذ. مبارك أيت عدي
ذ.المحفوظ أسمهري
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ذ. حسن رامو
معهد الدراسات الإفريقية

مقدمة:

ارتبط تاريخ مؤسسة أكَادير (ⴰⵅⴰⴷⵉⵔ) في الجنوب المغربي بمرحلة قوة التنظيم القبلي، حيث ظلت هذه المؤسسة ولقرون عديدة واحدة من آليات التنظيم الجماعي التي كانت القبائل تعتمد عليها في تحقيق أمنها في شموليته، فضلا عن أدوار أخرى ذات وظيفة اجتماعية ودينية. أسندت القبائل تسيير أكَادير إلى جهاز ثلاثي يتكون من مجلس التدبير(إنْفْلاَسْ نْ أكَادير: ⵉⵏⴼⵍⴰⵙⵏ ⵏ ⵅⴰⴷⵉⵔ) ومن الأمين (ⴰⵎⵉⵏ) ثم الحراس (ⵉⵎⵓⵔⵔⴰⵙⵏ). وينظم القانون العرفي المكتوب، المصطلح عليه باللوح، سير هذه المؤسسة؛ فهو الذي يحدد اختصاصات أجهزة التسيير السالفة الذكر، وكذلك واجبات وحقوق أصحاب غرف التخزين.

يهمنا في هذا المقال أن نقف عند دور الأمين في تدبير أكَادير، باعتباره المسؤول المحوري المشرف على السير اليومي لهذه المؤسسة؛ استطاع إلى اليوم أن يحافظ على هذه المكانة رغم كل التحولات العميقة التي نالت من دور أكَادير في حياة القبائل. فمن هو أمين أكَادير؟ ما هي وظيفته أو وظائفه ؟ وما هي الشروط المطلوبة في من يتولى مهمته؟ ما هي واجباته وحقوقه؟ وكيف وَثَّقَ لوح أكَادير المهام المنوطة به؟ وأخيرا، ما هي التحولات التي عرفتها وظيفة الأمين؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال معطيات ميدانية، جمعناها من خلال مهمات علمية قادتنا إلى المخازن الجماعية في الجنوب المغربي، خاصة تلك المنتشرة في مناطق الأطلس الصغير وسروا وباني؛ وأيضا من خلال ما تقدمه بعض قوانين أكَادير والدراسات الاستعمارية من معلومات موثقة، مع مقارنتها بما تختزنه الذاكرة الجماعية من روايات في الموضوع.

1- تعريف أمين أكَادير:

هو الشخص المؤتمن على فتح باب أكَادير من طلوع الشمس إلى غروبها. يسمى باللغة الأمازيغية «لامِينْ نْ أكَادير = ⵍⴰⵎⵉⵏ ⵏ ⵜⴰⴳⴰⴷⵉⵔ» أو «أدواب = ⵉⴷⵡⴰⴱ»[1]، أما الألواح فتسميه الأمين أو الحارس، كما يرد فيها بصيغة « الحارس» أو «الحريص «[2]، لأنه يراقب ويحرس كل من يلج باب أكَادير ليتيقن من التزامه بالقانون.

يظهر من هذه المهمة أن الأمين هو بالفعل مؤمن على ما تدخره المجموعة البشرية المالكة لأكَادير من محاصيل زراعية ونفائس ووثائق شخصية؛ هذا بالإضافة إلى كل مرافق أكادير وما يهددها من مخاطر. يتعامل على قدم المساواة مع جميع أصحاب غرف التخزين، لأن الألواح لم تعر اهتماما للفوارق الموجودة في المجتمع القبلي؛ مقابل هذا العمل يحصل على أجرة سنوية، تسمى بالأمازيغية « لحْضَارْ = ⵍⵃⴹⴰⵔ»[3] أو «الشْرْطْ «ⵛⵛⵓⵜ»[4].

2 - شروط اختيار الأمين:

لا تقدم ألواح «المخازن الجماعية»[5] التي سنحت لنا فرصة الاطلاع عليها إشارات كثيرة حول الشروط التي ينبغي توفرها في من يتولى هذه المهمة، بل حتى من استجوبناهم حول هذه الشروط يستغربون من طرحنا لأسئلة من هذا النوع، وكأن اسم

(1) هو تحريف للكلمة العربية البواب، واستبدال الباء بالدال في الكلمات الدخيلة على اللغة الأمازيغية من الظواهر اللغوية المعروفة عند اللسانين المتخصصين في هذه اللغة. والجدير بالذكر أنه في منطقة سيروا ينطق ب «أتواب =» بدل أدْوَّابْ.

(2) هذه الأخطاء الإملائية مردها إلى مستوى تمكن كاتب الوثيقة من اللغة العربية، فنحن في مجال أمازيغي تعهد فيه الكتابة عادة إلى فقيه المسجد.

(3) نفس المصطلح يطلق على أجرة الإمام الراتب، ولعله يدل على أجره بسبب الحضور الدائم، وهذا من الخصائص التي تجمع بين وظيفة الإمام الراتب وحارس أكَادير.

(4) هو النطق الأمازيغي لكلمة « الشرط »، والمقصود به الأجرة السنوية – عينية كانت أم نقدية- التي تدفعها الجماعة.

(5) دأبت الدراسات على تسمية أكادير ب «المخزن الجماعي» التي هي الأخرى ترجمة للتسمية الفرنسية (greniers collectifs) التي أطلقتها دراسات الفترة الاستعمارية التي لها فضل السبق في تناول هذا الموضوع. وقد بيننا في دراسة سابقة أن هذه الترجمة غير موفقة، لذا اقترحنا الحفاظ على الإسم كما هو في الثقافة الأمازيغية التي أنتجته، لأننا لم نستطع أن نجد له مقابلا يوافقه. راجع حول هذا الموضوع:
Reflection sur les origins et evolution des Igoudar, les Igoudar un patrimoine culturel à valoriser, Elmahfoud Asmahri et Hassan Ramou, Rabat 2013, pp 23-57.

الأمين يغني أصلا عن الخوض في مواصفات من يتولى مهمته، والتي لا يمكن إسنادها إلا لمن شُهد لهم بالاستقامة والأمانة في محيطهم القبلي.

من قوانين إكَودار المكتوبة التي نصت على بعض هذه الشروط: لوح أكَادير نْ إغْرمْ نْ إدَا وْكْنْسُوسْ (ⵓⵙⵙⵓⵙ ⵏ ⵜⴰⵎⵓⵔⵜ ⵏ ⵜⵎⵓⵔⵜ)، المؤرخ بـذي الحجة 1020هـ / 1612 م، والذي جاء فيه «وعقدوا أن المرات [المرأة] لا تكون حارسًا ولا بَوّابَةً وكذلك الصبي والعبد المكسوب وكذا صاحب مرض لفزرق[6] والجنون، فإن استحضرهم[7] [العمال] يغرم ما ذهب من الحصن من جميع أموال الناس يعني يغرم العمال[8] الذين استحضرهم»[9]. يتبين من هذا النص أن مهمة الأمين لا تسند إلا لمن هو أهلا لها، لذلك تم إقصاء الفئات غير المؤهلة كالعبد والصبي والمرأة، أو من هو مصاب بمرض كالمجنون وغيره. ونستشف من هذه الوثيقة أن مجلس تدبير أكَادير هو من يتحمل كامل المسؤولية في حالة اختياره من ليس أهلا لمهمة أمين أكَادير، ولذلك فهم وحدهم من يتحمل التبعات التي قد تنجم عن أي اختيار غير موفق. كما يفهم من بعض الألواح أن الأمين يجب أن لا يكون مسرفا، لأن ذلك قد يدفعه إلى السرقة، بل على العكس من ذلك يجب أن يكون مدبرا وقادرا على تقديم العون لمن لجأ إليه. يفهم ذلك مما جاء في لوح أكادير سيدي يعقوب: «وعلى الحريص صاعين من الدقيق يوجدهم أبدا لمن احتاج إليه بسلف»[10].

تحتفظ الذاكرة الجماعية بروايات عديدة حول مميزات شخصية بعض الأمناء الذين يضرب بهم المثل، كنماذج برعوا في أداء المهمة المسندة إليهم؛ ويفهم من هذه الروايات أن هؤلاء كانوا في قمة اليقظة والرزانة وسرعة البداهة والقدرة الفائقة على التعامل مع النوازل والطوارئ، وفق مقتضيات قانون أكَادير. ويُروى في هذا المجال عدة

(6) لم نستطع قراءة هذه الكلمة في المخطوط، وبالتالي عدم القدرة على تحديد نوعية هذا المرض غير المسموح لمن يعاني منه بتولي مهمة أمين أكَادير. وقد أحلنا هذا النص على بعض المتخصصين في قراءة المخطوطات، ولم يستطيعوا بدورهم فك لغزه.

(7) المعنى المقصود هنا « فإن استأجرهم » وقد عمل كتاب هذا اللوح على اشتقاق هذا الفعل من الكلمة الأمازيغية « لحْضَارْ : ⵍⵃⴹⴰⵔ» التي تعني الأجرة في بعض المهن، مثل أجرة الفقيه أو أجرة أمين أكَادير.

(8) العمال هم (إنفلاس ن أكَادير)، وهم بمثابة مجلس تدبير لمؤسسة أكَادير.

(9) الموروث القانوني المكتوب بالأطلس الصغير: اللوح المنسوب إلى تاملوكت، منشورا المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015، ص 120.

(10) لوح اكادير نْ سيدي يعقوب، ص 33.

وقائع عن أمناء لهم حدس يميزون به من كانت له نية السرقة.[11] لا ينامون إلا قليلا، حيث يستيقظون في أغلب الأوقات لمراقبة حراس أكادير، ويمكن أن يسلبوا أسلحتهم، إذا وجدوهم نائمين، قبل أن ينقلوا أمرهم لإنفلاس في الصباح.

3 - مراسيم تنصيب الأمين

يندرج اختيار الأمين ضمن صلاحيات إنفلاس، والذين تسميهم الألواح بالأمناء أو العمال[12]، فهم وحدهم الذين يملكون صلاحيات اختياره أو إعفاءه، وكذا التفاوض معه في تحديد أجرته السنوية، أي الشرظ (بالضاد وليس بالطاء)[13]، وضمان حقوقه والوفاء بواجباته.

يخضع تنصيبه لطقوس خاصة، حيث يعين في اجتماع رسمي داخل أكادير، لا يحضره سوس إنفلاس والأمين، ولا يحق لأحد الاقتراب من مجلسهم أو السماع لحوارهم، ومن تجرأ على ذلك تفرض عليه عقوبة حددتها الألواح. كما يشترط على الأمين المراد تعيينه أو المنتهي مهمته أن يقيم على هامش هذا الاجتماع مأدبة على شرف إنفلاس، حدد لوح أكَادير سيدي يعقوب بإيلالن[14] والمؤرخ بعام 1283 للهجرة مقدارها في «صاعين من الدقيق وطاسة سمن وكذلك إذا أراد أن يفسخ الشروطات أن يضيفهم أيضا بمثل ذلك»[15].

تؤكد الروايات الشفوية في إكَودار التي شملتها أبحثنا الميدانية على أهمية هذه الوليمة، والمسماة بالأمازيغية « تِسْكَتْ: +ⵉⵙⴳⴳⵉⵜ».[16] كما تشير هذه الروايات إلى

(11) جاء عند أمين اكادير نْ اتوغاين «2012» أن أحد الأمناء كان يفطن إلى من يتوجه إلى غرفة غيره، لذلك لما يغيب عن أنظاره في زقاق أكَادير يأمره أن يتكلم ويسترسل في الكلام حتى يصله. وهكذا كان يحدد موقع داخل اكادير عن طريق مسافة وصول الكلام إليه. أي هل هو مكان غرفته أم مكان آخر.

(12) ربما سموا بالعمال، لأن إنفلاس هم بمثابة عمال مكلفين بتدبير أكَادير ويتلقون أجرتهم من الذعائر التي تفرض على المخالفين للقانون.

(13) هكذا تنطق في أمازيغية منطقة سوس.

(14) إيلالن هي المشهورة بهلالة، وهي تابعة اليوم إداريا لإقليم اشتوكة أيت بها.

(15) كما هو جلي، فالنص حدد مقدار المواد الغذائية وليس نوعية الوجبة، لأنه بهذه المواد يمكن أن تُحَضرَّ أنواعا مختلفة من الوجبات المحلية مثل تكَلا (+ⴰⴳⴰⵍⵍⴰ)، لبْسِيسْ (ⵍⴱⵙⵉⵙ)، أغروم مع الإدام (ⴰⵖⵔⵓⵎ ⴷ ⵍⵉⴷⴰⵎ). وربما تحديد مقدار المواد الغذائية في هذه الحالة أمتله ظرفية تاريخية قد تكون تميزت بالندرة وشح الموارد بسبب الجفاف أو غيره من الآفات، لأن الروايات الشفوية تربط طبيعة هذه الوليمة بإمكانيات الأمين.

(16) المصطلح يستعمله أهل اكادير ن تصدمت، حيث كانت الفرصة بمقالة شيخ طاعن في السن (د موح) يعتبر بحق ذاكرة هذا الأكَادير وذاكرة قبيلته ومنطقته.

أنها ليست مجاملة أو محاباة اتجاه أعضاء المجلس، بل هي بمثابة مأدبة على هامش اجتماع مطول وفي غاية الأهمية يدوم ساعات طويلة، يخصص لضبط شروط التعاقد بين الطرفين. ينعقد هذا الاجتماع وجوبا خلال النهار وفي الغرفة الخاصة بإنفلاس في أكَادير، ولا يمكن أن يكون في الليل لأن الألواح لا تسمح لأي كان بولوج بناية الحصن خلال الليل[17]. وإذا ما تم التراضي بين الامين وانفلاس، يختتم الاجتماع بالدعاء للأمين أن يوفقه الله في عمله بمعية إنفلاس، أما إذا وقع العكس، فيُطلبُ من الأمين أن يمهل إنفلاس لفترة محددة من أجل البحث على من سيخلفه. وفي هذه الحالة، فإن إنفلاس هم من يقيمون مأدبة تنصيب الأمين الجديد.

لم يتم الاستغناء لحد الآن عن هذه الوليمة، رغم كل ما لحق هذه المؤسسة من تحولات أصبحت تهدد مصيرها بالاندثار، غير أن طبيعة هذه المأدبة تغيرت كثيرا عما تحكيه الروايات الشفوية ووثقته الألواح، لتتحول شيئا فشيئا إلى وليمة تراعي أعراف الضيافة كما هو متعارف عليها اليوم بالمجالات الأمازيغية التي ما تزال هذه المؤسسة تقاوم فيها من أجل البقاء. كما حافظت (الوليمة) على طابعها السنوي، لأن تجديد العقدة مع الأمين القديم أو تنصيب آخر جديد يخلفه يتم كل سنة، رغم أن الغالب الآن هو تجديد الثقة في الأمناء المزاولين لندرة الإقبال عن هذه المهمة، بسبب أجرتها الهزيلة.

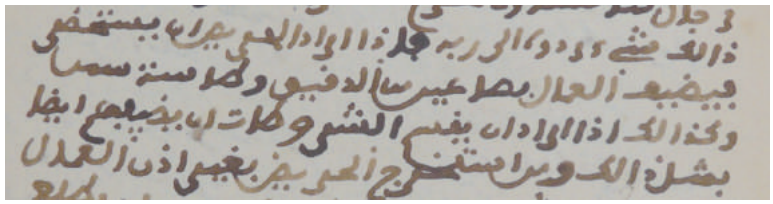
أما تاريخ هذا الاجتماع فليس محل إجماع بين المناطق، غير أن غالبية إكَودار يحددونه في النصف الأول من شهر أبريل، وفق التقويم المعروف في المغرب بالتقويم الفلاحي. ويعزى سبب تفضيل هذا الشهر إلى إمكانية استشراف مصير السنة الفلاحية خلاله، وعلى أساس هذه التوقعات يحدد مقدار الأجرة التي ستخصص للأمين. ولم يتم التنصيص على هذا التاريخ في القوانين المكتوبة إلا في حالات ناذرة، ومنها حالة أكَادير سيدي يعقوب بإيلالن (هلالة)، الذي الذي جاء فيه: «واشترطوا أي العمال أو مجلس التدبير أن يكون [تاريخ الاجتماع] العاشر من أبريل أبدا»[18]. وبطبيعة الحال فهذا التاريخ وفق التقويم الفلاحي المغربي[19]، أي الثاني والعشرون أو الثالث والعشرون من

(17) يستثن حراس الليل، لكنهم لا يلجون فضاء التخزين الذي به الغرف، بل يكتفون فقط بالحراسة في الأبراج أو السطح أو حول السور الخارجي.

(18) الوح اكادير سيدي يعقوب الورقة 33.

(19) الملاحظ أنه رغم أن هذا الأكَادير يوجد بجانب زاوية لشيخها إشعاع روحي كبير ويسمى باسمه (أكَاديرسيدي يعقوب)، فإنه لم يتم اتخاذ المناسبات الدينية المعروفة (عيد المولود النبوي، عيد الأضحى...إلخ) موعدا لاجتماع الأمين بأعضاء مجلس تدبير أكَادير، لأن هذه المناسبات تحدد بالتقويم القمري الذي لا يستقر على فصل محدد من فصول السنة الشمسية، بخلاف التقويم الفلاحي الذي يوافق فصول هذه السنة.

شهر أبريل[20] باعتماد التقويم الميلادي الإداري[21].



4 - مهام الأمين وحقوقه

أشرنا آنفا إلى أن المهمة الأساسية للأمين هي السهر على اشتغال أكَادير طيلة النهار، في احترام تام لعرف هذه المؤسسة، ولأجل هذا، حددت الألواح بكثير من الدقة، وبالتفصيل الممل أحيانا، واجباته وحقوقه، سواء في علاقته بأصحاب الغرف أو بإنْفْلاَسْ أو حراس الليل (أضَافْن)[22].

أول هذه الواجبات هو فتح باب أكَادير من طلوع الشمس إلى غروبها، ليتمكن أصحاب غرف التخزين من التردد على حوانيتهم، مع مراقبة التزامهم بالقانون طيلة تواجدهم بهذه المؤسسة ومحيطها. هناك مقولة أمازيغية تلخص مسؤولية المراقبة الواجبة على لامين: في عبارة: «إمَاوْنْ إلَمِينْ: ⵉⵎⴰⵡⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⵏ»[23]. فالولوج إلى أكَادير له أعراف مضبوطة ينبغي التقيد بها، ومنها أدب الكلام وغظ الطرف عن ابواب غرف الاخرين.لا يمكن للأمين مغادرة هذه المؤسسة إلا إذا كان مضطرا، وبعد أن ينتدب رجلا آمنا يقوم مقامه ويتحمل المسؤولية إلى حين رجوعه. وتضبط الألواح هذا الانتداب بالقول» ومن كان في مقام البواب بما فرض عليه الله إذا ذهب البواب وترك الرجال في مقامه فإذا وقع شيء من السرقة أو غير ذلك مما فرض الله على البواب فيطلب به

(20) للحصول على مقابل التقويم الميلادي باعتماد يوم التقويم الفلاحي فانقص 12 أو 13 يوما. أما إدا أردت العكس، أي أن تحصل على التاريخ الفلاحي باعتماد يوم التقويم الميلادي، فزد 12 أو 13 يوما..

(21) فرغم أن هذا الأكَادير يوجد بجانب زاوية لشيخها إشعاع روحي كبير ويسمى باسمه (أكَادير نْ سيدي يعقوب)، فإنه لم يتم اتخاذ المناسبات الدينية المعروفة (عيد المولود النبوي، عيد الأضحى...إلخ) موعدا لاجتماع الأمين بأعضاء مجلس تدبير أكَادير، لأن هذه المناسبات تحدد بالتقويم القمري الذي لا يستقر على فصل محدد من فصول السنة الشمسية، بخلاف التقويم الفلاحي الذي يوافق فصول هذه السنة

(22) أضافن (ⴰⴹⴰⴼⵏ) هم الحراس الذي تسند اليهم حراس أكادير خاصة في الليل.

(23) ومعناها أن الأمين يراقب الأبواب وأفواه الناس معا، لأن كلمة «إمَاوْنْ= ⵉⵎⴰⵡⵏ «- ومفردها « إمِي= ⵉⵎⵉ»- تدل عليهما معا.

الرجل الذي تركه في مقامه فإن أفلس فيطلب أولياءه فإن أفلسوا يطالب به من جره للحصن»[24].

ولضمان قيام الأمين بهذه المسؤولية، أعطت له الألواح نوعا من الحصانة، حيث جعلت منه «مراقبا محلفا»، لا رجعة في كلامه، وهو ما تعبر عنه القوانين المكتوبة بعبارة «الكلام كلام الحارص [الحارس]»[25]، ومعناها أن شهادة الأمين في إقرار المخالفات فوق أي شهادة. وفي هذا الصدد نقرأ في لوح أكَادير تِكْفْرْتْ (+ⵜⴽⴼⵔⵜ+)، المؤرخ بالقرن 10 للهجرة، أن « الحارص[الحارس] اللسان لسانه على اللصوص وإن أقر على واحد لا رجعة في شهادته ولو أقر ثانيا ونكل لم ينفعه وكذلك العساسين [حراس الليل]إن أشهدوا على اللصوص فهم كالحريص »[26].

لقد فصلت الألواح في واجباته ومسؤولياته داخل أكادير، ومنها تنظيف مجاري مياه الأمطار حتى تستفيد منها خَزّانَات المياه (تَنظفي ن أكادير ⵜⵏⵙⵖⵉⵎⵜ ⵏ ⵓⴳⵎⴰⵡ+)، والسهر على ملئ هذه الأخيرة وقت نزول الأمطار، وكذا تدبير مياه هذه الضفائر، بحيث لا يحق لأحد التصرف فيها إلا بإذن من الأمين: «وعقدوا بأن ضفيرة الحصن، اللسان لسان الحريص [الحارس] في مائها إلا لقمة الطير أو تبليط البيوت»[27]. من مسؤوليات الأمين أيضا مراقبة المكايل والموازين المستعملة في الحصن، حيث يمنع استعمال سواها أو نسيانها داخل غرف التخزين. وفي هذا الصدد نص لوح أكَادير تِكْفْرْتْ على أن «من غلق الصاع أو طاسة الحصن [أي أغلق عليها داخل غرفته] يغرم درهمين لكل يوم التأخير»[28]

تنظاف إلى هذه المهام واجبات أخرى، من قبيل تنظيم عملية إدخال الزرع إلى غرف التخزين بعد موسم الدرس لتفادي الازدحام، بحيث لا يسمح لأي كان بنقل محصوله السنوي إلى غرفته بأكَادير، إلا بعد حجز مسبق للممر المؤدي إليها داخل الحصن، وذلك بإخبار الأمين الذي يتولى تنظيم هذه العملية. وبالموازاة مع هذا يتم

(24) المقصود هنا هو البواب، لأنه هو الوحيد الذي له حق تعين شخص آخر مكانة إذا دعته ضرورة قصوى إلى مغادرة باب أكَادير.

(25) هذه ترجمة حرفية لمقولة أمازيغية «أوال إكّا ون لمبن» انظر لوح اكادير سيدس يعقوب ص 49.

(26) لوح نْ تيكفرت، ص 6.

(27) لوح ودوران، ص 4.

(28) لوح نْ تيكفرت، ص4.

أيضا حجز مكيال الزرع المسمى صاع أكَادير «ⵙⵄⵄⴰⵀⵍ ⵙⵅⴰⵏⵉⵔ» [29].

يشرف الأمين أيضا على الأعشار والصدقات المخصصة للأولياء والزوايا والمدارس العتيقة، فهو من يتكلف بوضعها في غرف الأولياء ويرعاها حتى يتم شحنها إلى وجهاتها. من مسؤولياته كذلك إعداد ماء الوضوء وحطب تدفئته ووضعها رهن إشارة رواد أكادير. كما يتولى تغذية القطط والكلاب التي تعيش في أكَادير. ولأهمية هذين الحيوانين فرضت القوانين على كل صاحب غرفة المساهمة في تغذيتهما، فيُعطي للأمين مقدار مغرفة من الزرع للقط «أغنجا ن أومش = »، والنصف للكلب «أزكَن نْ وِيدِي= ⵜⴰⵎⵓⵔⵜ ⵏ ⵓⵃⵍⵍⵉⵓ». ومما يكلف به الأمين أيضا قرع الطبل، كلما شعر بخطر يهدد أكادير، فيكون ذلك بمثابة إشعار للجماعة بضرورة الحضور للدفاع عن مؤسستهم.

مقابل هذه الخدمات، ضمنت الألواح للأمين حقوقا كثيرة، تأتي في مقدمتها ضمان الاحترام الواجب لشخصه ولأسرته وحمايتهما من كل تعسف، أو عنف بدني ولفظي قد يلحقه أثناء مزاولته لعمله؛ ومن الغرامات المنصوص عليها في هذا المجال أن «من ضرب الحريص [الحارس] أو زوجته وأولاده غَرم عشرة دراهم»[30]. كما خُصِّصت له غرفة – تسمى بالأمازيغية «تخشاشت : ⵜⵖⵛⵛⵓⵜ+» يعاقب على دخولها من غير إذنه «ومن دخل تخشيشت بغير إذن الحارص [الحارس]أغرم درهمين «[31]. كما سُمح له دون غيره بتلبية حاجياته اليومية من الاحتياط المائي المخصص للطوارئ، والمخزن في صهاريج محفورة تحت الأرض[32]. أما سقي بهيمته فيحتاج إلى ترخيص من مجلس تدبير أكادير: « ومن سقى بهيمته في ضفيرة الحصن يغرم مثقالا وكذلك البواب من غير إذن الأمناء»[33].

تختلف أجرة الأمين من أكادير إلى آخر، لكن أغلب الأمناء يتقاضون ما مقداره «عبرة» إلى «عبرتين» من الشعير عن كل غرفة؛ تؤدى سنويا كيفما كان محصول السنة الفلاحية، بما فيها السنوات العجاف. ونود أن نوضح هنا أن هذه الأجرة تدفع على

(29) هذه القاعدة لاوالت سائرة في اكادير ن زغنغن بقبيلة ايت عبد الله باقليم تارودانت، بحيث لا يسمح لاصحاب الغرف بهذا الحصن ادخال الزرع الا لمن سبق ان حجز الممر المؤدي إلى اكادير وكذا صاع الكادير.

(30) لوح تكفرا ص 11.

(31) لوح سيد يعقوب ص 27.

(32) تسمى بالأمازيغية «تنظفي ن أوكادير= » وتعرب في الألواح بضفيرة الحصن.

(33) المصدر نفسه، ص7.

شكل أقساط كلما طلبها الأمين من مجلس التدبير، أي «إنفلاس ن أكَادير»، الذي يدبر الأمر مع مالكي غرف التخزين. بالإضافة إلى هذا الأجر القار، يتلقى الأمين أيضا صدقات وهدايا تعتبر بمثابة أجر تكميلي، وحددت الهدية أحيانا في مِغْرفَة من السمن و أخرى من الملح. كما يستفيد من الأعطيات التي تقدم له بمناسبة إدخال محاصيل الشعير إلى الغرف، قدرتها جاك موني (Jacques-Meunier) بنصف عبرة لكل حمولة بعير وربعها لكل حمولة حمار.[34]

شددت الألواح على زجر كل متهاون في أداء هذه الواجبات في موعدها السنوي المضبوط، وفرضت غرامات عن كل التأخير في أدائها ولو ليوم واحد، بل وقد تصل العقوبة إلى إخلاء غرفة من تمادى في التأخير، حيث جاء في لوح « أكادير ن ويدوران= « حول هذا الموضوع: (واتفقوا أيضا لشرطة الحريص من لم يغرم في ثلاثة أيام ضعفت له في كل يوم إلى أن يغرم لوازمه)[35]. أكثر من ذلك منعت الألواح إنفلاس من التصرف في أجرته العينية لا بالبيع ولا بالشراء: «وعقدوا أمناء تكفرت سقطوا البيع من مال الحارص ولا يبيع أحد للحارص فإن باع له فقد رمة ماله في البحر واشتركوا أهل الحصن مال الحارص لا يباع لواحد ولا يشترى من واحد في أمر لأجل إلا ما فيض يوم البيع.»[36]

يتضح من خلال المقابلات التي أجريناها مع من تبقى من الأمناء بجنوب المغرب، أن من امتهن وظيفة الأمين يجني في ذلك ثروة مهمة تفوق من حيث قيمتها المحصول السنوي لعِلية القبيلة. تختلف من أكادير إلى آخر، حسب اختلاف عدد الغرف وحسب حجم أكَادير[37]. تصل في بعض إكَودار إلى أكثر من 400 «عبرة» سنويا، بدون احتساب الصدقات وتبرعات أهل الحصن في مواسم الدرس والحصاد.[38]

5 - تنصيب الأمين والفقيه: طقوس متشابهة

قد يستغرب القارئ من المقارنة بين الوظيفتين، إحداهما تخص مؤسسة دينية (المسجد) وأخرى لها صلة بمؤسسة جماعية (أكَادير). لكن إذا تمعنا جيدا نجد كثيرا

(34) Jacques-Meunié, Grenies-Citadelles au Maroc, 1951, paris ,p 73

(35) لوح ويدوران، ص2

(36) لوح تيكفرت، ص9

(37) Jacques-Meunié, Grenies-Citadelles au Maroc, p 73

(38) نموذج اكادير ن ايت اوغاين الذي كان يحصل أمناؤه على أكثر من 400 عبرة في بعض الاحيان، حول هذا الامين انظر الصرة رقم 12.

من القواسم المشتركة تجمع بينهما، وتسمح لنا بالقول: إن الفقيه وأمين أكَادير تتقارب صورتهما في تمثل المجموعات البشرية المالكة لإكَودار. يتجلى هذا التقارب في المصطلحات التي لها علاقة بالوظيفتين، فالفقيه وأمين أكَادير يطلق على أجرتهما السنوية «لِحْضَارْ=» أو «شْرْضْ =»[39]، كما يستعمل فعل «إشْرضْ =» للدلالة على مزاولتهما للمهنة[40]. يتم التعاقد معهما لمدة سنة، ويجدد العقد كلما دار الحول، مادام هناك تراضي بين الطرفين. إلى جانب المصطلحات يشترك الأمين والفقيه أيضا في طقوس التنصيب حيث تختتم مراسيم تنصيبهما ونهاية ولايتهما بالدعاء[41].

أولينا اهتماما في أبحاثنا الميدانية لفهم سر استعمال نفس المصطلحات بالنسبة للوظيفتين؛ وكان أوضح جواب تلقيناه في أكَادير ن إبركاك من طرف الفقير[42] (الشيخ) الحاج همو بدوار إغيل والذي قال: «أكادير الزاويت أيكَا أشكو كيس إحونا لاشياخ»، بمعنى «أكَادير مثله مثل الزاوية لأن به غرف الأولياء». لاشك إذن أن أكَادير له نفس قدسية المسجد، لذلك لا غرابة أن تستعمل نفس المصطلحات عندما يتعلق الأمر بوظيفة من يسهر على الاشتغال بهما يوميا.

نلمس هذا التشابه بين الأمين والفقيه في مستوى آخر، في تشابه الحرف التكميلية التي يزاولها كل منهما. فإذا كان بعض فقهاء القرى غالبا ما يزاولون الخياطة التقليدية، فإن أمناء أكَادير تعاطوا لمهن تكميلية مختلفة[43]. ويظهر أيضا هذا التشابه في تلقيهما للصدقات و«الإحسان»[44] من طرف الناس، باعتبارها مكملة لأجرة السنوية من دون تكليف. يفسر أحد مستجوبينا هذا الأمر بما معناه « الأمين يعمل لكل الناس مثله مثل الفقيه»، وهو ما يبين أن لهما تمثلا مشتركا في الذاكرة الجماعية.

6- التحولات التي عرفتها مهنة الأمين

يصعب تتبع كل جزئيات هذه التحولات أمام التغيرات الجوهرية المتلاحقة التي أضعفت مؤسسة أكَادير في مدة زمنية قصيرة والتي أصبحت تهددها بالاندثار. ومع

(39) المصطلحات التي لها علاقة بهذا المصطلح « إمحضارن».

(40) عندما نقول بالأمازيغية « إشرظ غ أكادير: ⵉⵛⵛⵓⵔ ⵖ ⵓⵅⵓⵏⵉⵇⵓ» أو « إشرظ غ تمزكيدا ⵜⵎⵣⴳⵉⴷⴰ ⵖ ⵜⵛⵛⵓⵔ ».

(41) نقول بالأمازيغية « دعان د دس : ⵙⵙⵏ ⴷⴰⵙ ⵏ ⵜⵎⵓⵔⵜ» وتحتمل معنيين حسب سياق الكلام، إما تعاقدوا معه أو فسخوا معه العقدة.

(42) الفقير يعني الشيخ المسن في أمازيغية الجنوب المغربي.

(43) إلى جانب الخياطة، زاول أمناء المخازن الجماعية الدباغة الجلود (أكادير ن تكنزا)، وصناعة القفاف، وصناعة الحبال، ولحام الأواني المنزلية، والخرازة (أكادير ن أيت اوغاين =).

(44) كلمة «الإحسان» في أمازيغية الجنوب المغربي تعني الصدقة.

ذلك، فهناك الكثير من الجوانب يمكن إبرازها عندما نرصد هذه التحولات.

أول تحول سجلته الذاكرة الجماعية، أنه مع مطلع الفترة الاستعمارية بدأ التراجع التدريجي عن الحراسة الليلية في أكَادير، فأصبحت للأمين أدوار جديدة لم تكن معهودة[45]. كما بدأ العديد من الأمناء يستقرون داخل أكادير، بينما من قبل كان مفروضا عليهم مغادرة أماكن التخزين مباشرة بعد غروب الشمس. كما اصبحت حاليا عائلات الأمناء تستغل بعض الفضاءات الجماعية لإغراضها الخاصة، إما لبناء مسكن أو لتربية المواشي[46]. لقد وصل البناء بهذه المؤسسة الى درجة أنه، بنيت فيها دور بمواصفات حديثة لفائدة هؤلاء الأمناء، وزودت أحيانا بالكهرباء والماء الصالح للشرب والصحون الهوائية «Paraboles» (أنظر الصورة 4-11). كل هذا من أجل تشجيع الأمين على الاستقرار داخل أكَادير، الشيء الذي نتج عنه تشويه منظر العديد من هذه البنايات الجماعية. وعندما نقول استقرار عائلات داخل أكادير، فمعنى ذلك أن العديد من مظاهر الحياة اليومية للأسر تظهر جلية للعيان وسط هذه المخازن، بينما في السابق كانت الألواح تعتبر محيطها المباشر بمثابة حرم لا تنتهك. لم يكتف بعض الأمناء باستغلال فضاءات إكَودار لإغراضهم، بل تنامي نفوذهم إلى درجة أصبحوا هم المتصرفون الفعليون في هذه المؤسسات، ففرضوا شروطهم على ما تبقى من إنفلاس[47]؛ بل إن منهم من تحول إلى مرشد سياحي، يستخلص رسوم الدخول من الزوار ويعرض عليهم وجبات بالمقابل[48]. إن اقتحام النشاط السياحي للمخازن الجماعية نتج عنه عدة مشاكل، لكن هناك حالات يبدو أنها وفقت إلى حد كبير بين استمرار الدور التخزيني لأكَادير مع الانفتاح على النشاط السياحي، وهذا موضوع آخر يستحق مزيدا من الدراسة لأهميته القصوى في اعتقادنا.

مست هذه التحولات أيضا أجرة الأمين، إذ أصبحت النقود تحل بشكل تدريجي محل الأجرة العينية، منذ الخمسينات من القرن الماضي. وأمام تراجع الاعتماد على

(45) جاء في لوح تكفر ان البواب «لا يللزم إلا باب تخششت والسوكة في الداخل الحصن ويقف كل عامل على أهل حوفرته في الحرصة ويبلغ لهم الأخبار» ص 16

(46) ويعتبر أكَادير ن إغيل بقبيلة ابركاك واكادير ن وانامر بقبيلة ادوكنسوس نموذجا معبرا عن ذروة التحول الذي وصل إليه هذا الاستقرار،

(47) من ذلك مثلا حالة الأمين الحالي (سنة 2014) لأكادير أيت أوغاين الذي فرض يوما السبت والأحد عطلة.

(48) من الحالات المعبرة حالة أكادير أمطضي وأكادير إنومار

زراعة الشعير البوري في نمط العيش، وما رافقه من تحولات على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، أصبح الأمناء يفضلون أجرتهم نقدا. عُممت هذه الظاهرة أكثر خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي بسب حدة وثيرة الهجرة نحو المدن[49]. والجدير بالذكر أن أصحاب غرف التخزين من المهاجرين، يفضلون بدورهم الأداء نقدا، خاصة أثناء زياراتهم السنوية لمسقط رأسهم. ومع ذلك، فهذا الأجر يبقى زهيدا، لذلك تشكل الهبات والمساعدات التي يتلقها الأمناء مصدرا إضافيا لدخلهم؛ كما أن بعض التجار الكبار يخصصون للأمناء مقدارا من زكاة أموالهم؛ وفي السنوات الأخيرة هناك من أمناء أكادير من يسافر في شهر محرم إلى المدن الكبرى لجمع الأعشار من تجار بلده، جريا على عادة أهل منطقة سوس[50]. وعند غيابه تتكلف عائلته بتدبير أگادير[51].

تبقى «ظاهرة الأمينات» من أهم هذه التحولات؛ فبعد أن كانت هذه المهنة ذكورية بامتياز، اقتحمتها النساء في بعض المخازن الجماعية الصغرى[52]. أولى الأمينات ظهرت منذ السبعينيات من القرن الماضي، كما هو الحال في أكادير «أمَانْ نْ تَزَارْتْ» بقبيلة إدا أوكنسوس، وأگادير ن تكنزا بتكموت طاطا، وأكادير ن زغنغن بأيْتْ عْبْلّا[53]. وفي ما بعد سنجد الأمينة تسير كل من أكادير ن إغرم ن اداوكنسوس وأكادير ن وأنمر بقبيلة إدا أوكنسوس أيضا (أنظر الصورة10).

يعتمد أغلب هؤلاء النساء على تبرعات الزيارات السياحية، بعد أن تحول أكادير إلى معلمة تراثية. تبقى «أمينة أكادير ن وأمان ن تزارت» بقبيلة اداوكنسوس، أقدم هذه

(49) فحسب عملنا الميداني، يمكن أن نميز فيها بين نوعين: الأول تمثله إكودار الكبرى التي يقترب عدد غرفها من ثلاثمائة غرفة (أكادير أيت أوغاين مثلا) حدد فيها الثمن في 40 درهما للغرفة، نصيب الأمين فيها 10.000 درهم سنويا، بينما الباقي ينفقه إنفلاس في مصالح الحصن أما النوع الثاني فهي إكودار الصغرى مثل أكادير ويدران (حوالي 70 غرفة) الذي وصل الإحضار فيه سنة 50 درهم للغرفة، بينما حدد في أكادير ن أمزاور بإيلالن ذا 78 غرفة في ستين درهما

(50) أهل سوس، على عادة المغاربة، يزكون أموالهم التجارية في بداية كل سنة هجرية. ومن العادات القديمة في مناطق سوس أن فقرائها يقصدون التجار في المدن ليعطوهم من أموال الزكاة. كما يسافر لهذه المهمة فقهاء المساجد، وها هو الدور يصل أمناء أكادير بعد التراجع الكبير لمدخولهم السنوي.

(51) التدبير المقصود هنا هو فتح أگادير لأهل الغرف عند الحاجة

(52) هذه المخازن مملوكة لساكنة قرية واحدة، عكس إگودار الكبرى التي تملك فيها غرف التخزين كل دواوير القبيلة، وأحيانا أشخاصا من القبائل المجاورة.

من نماذج المخازن الجماعية التي تسيرها النساء حسب جولتنا ما بين 2012-2014: نجد اكادير ن وامان نتزرات و اكادير ن اغرم ن ادوكنسوس واكادير زغنغين بايت عبد الله...الخ.

(53) في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بامرأتين من أهل القرية توفي أزواجهن ولهن ذرية ودون معيل.

الحالات، حيث شغلت هذه المهنة لأزيد من عشرين سنة (أنظر الصورة10). هذا بالإضافة إلى «أمينة أكادير ن إغرم» (الصورة) و «أمينة أكادير ن امر» بقبيلة ادوكنسوس.

من التحولات التي رصدناها أيضا، رغم محدوديتها، اشتغال بعض الأمناء كحارس لمسكن لأثرياء المنطقة[54]. ومن المرجح جدا أن الدافع إلى هذا الاختيار هو تجربة بعضهم في الحراسة وكذا انتماؤهم إلى الجيل القديم من الأمناء الذين كانوا يتصفون بالصدق في تحمل المسؤولية، فهل هي بداية إدماج أمناء أكَادير في نوع آخر من الحراسة؟ لم نستطع أن نعرف الأجرة الحالية لهذا الحارس، نظرا للظروف الخاصة التي أجريت فيها المقابلة، لكننا نعرف أن آخر أكَادير شغل فيه منصب الأمين كان يتقاضى فيه أجرة سنوية في حدود 5000 درهم. ومن المرجح أن يتقاضى على الأقل ضعفها في وظيفته الحالية.

خاتمة

يعتبر الأمين من أهم الأجهزة التسييرية التي اعتمدت عليها مؤسسة أكَادير في القيام بوظيفتها اليومية. ولمكانته هذه، فصلت قوانين إكَودار في واجباته وحقوقه، وتعدتها للتنصيص حتى على الاحترام الواجب لعائلته ولحيواناته. إن فهم مكانة هذه الوظيفة تقتضي استحضار الدور الرئيسي الذي كان لأكَادير في حياة القبائل، حيث كان المكان الوحيد الأمن الذي تطمئن فيه على مستقبل ثرواتها المنقولة، كما كان يعد المكان الوحيد الذي يوفر لها الأمن أيام الفتن والحروب. لهذا وضعت له قوانين صارمة لإنجاح مهمته كما انتدبت شخصيات مهمة لفرض الهيبة فيه كما هو الأمر بالنسبة لانفلاس والأمناء، هؤلاء الذين لا يمكن اختيارهم إلا ضمن من تتوفر فيهم شروط خاصة تليق بقدسية أكادير، لا تقل عن قدسية الزوايا والأضرحة بل حتى المساجد والفقهاء، هؤلاء الفقهاء الذين ينافسهم الأمين في كثير من الخصائص. غير أن هذه المكانة التي كانت للامين فيما سبق داخل أكادير عرفت مؤخرا تراجعا كبيرا، حيث أصبح من يتولى هذه المهمة لا يتطلب فيه الشروط الخاصة التي كانت تفرض فيما سبق. أكثر من ذلك تحول الأمين من الساهر على احترام قانون أكادير إلى مرشد سياحي يكتري أكادير من القبيلة،

(54) معلوم أن حدة ظاهرة الهجرة في جبال الأطلس الصغير دفعت بالأغنياء إلى البحث عن حراس دائمين لمنازلهم، وغالبا ما يتم استقدامهم من خارج المنطقة.

يستغله لأغراض سياحية، كما هو الأمر بالنسبة لأگادير نْ أمْتْضِي الذي أصبح وجهة مفضلة للسياح داخل المغرب وخارجه. بل أكثر من ذلك تحول بعض إكودار إلى دور خاصة لبعض الأمناء والأمينات الذين حولوا أكادير إلى دورهم الخاصة بنيت بتقنيات حديثة.

الأمين الحالي لاكادير نْ إنومارْ، أيت بها، *2014*.

مأدبة غذاء لفائدة فريق البحث، من طرف أمين أكادير نْ إنومار، أيت بها، *2014*.

أمينة أكادير نْ إغرم نْ، اداوكنسوس، تارودانت، *2014*.

غرفة الأمين باكادير ن إغيلْ، ابركاك، طاطا، مجهزة بوسائل التكنولوجية الحديثة.

أمين أكادير ن إمْحيلنْ، اداوكنيطيف، ايت بها، *2014*.

أمين أكادير اوماكور،ايت باها، *2014*.

صندوق التبرعات في أكادير ن تْكْنْزا، تاكموت، طاطا، *2014*.

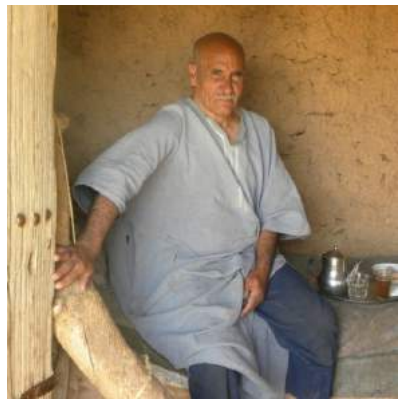
أمينة أكادير ن تْكْنزا تكموت، طاطا، *2014*.

أمينة أكادير ن وامان نْ تازارت، اغرم تارودانت، *2014*.

أمينة أكادير نْ وامان نْ تازارت، اغرم، تارودانت، *2014*.

منزل عصري لفائدة أمين أكادير نْ انامْرْ، قرب إغرم، تارودانت، *2014*.

أمين سابق باكادير ايت اوغاينْ، قيادة ايت عبد الله، تارودانت، *2014*.



الأمين الحالي لاكادير ايت اوغاين، قيادة أيت عبد الله، تارودانت، *2014*

أمينة أكادير نْ انامْرْ قرب إغرم ادوكنسوس، تارودانت، *2014*.

أمين أكادير نْ ويدورانْ، أيت بها، *2012*.

أمين أكادير نْ دو تكاديرت، قيادة أيت عبد الله، تارودانت، *2012*.

أمين أكادير تشاكشت، سروا، وارزازات *2012*

أمين أكادير ن ايت أوغاين، قيادة أيت عبد الله، تارودانت، *2012*.

المحور الخامس

مؤسسات تدبير شؤون الدين والمجتمع

المؤسسة الدينية بالصحراء
بين الدور الاجتماعي والضرورة التاريخية

ذ. أحمد الأكحل
باحث في العلوم الاجتماعية

«ان البداوة بالأساس نظام اجتماعي وليس طبعا لبعض البشر»
عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب.

نحاول من خلال هذا المقال مقاربة إشكالية التنظيمات الاجتماعية بالصحراء (سنتطرق للمؤسسة الدينية كنموذج)، من خلال النظر إليها في إطارها العام، «نمط إنتاج البداوة»؛ منطلقين من فرضية مفادها أن مجال الظاهرة المدروسة يشكل مركزا وليس هامشا؛ محاولين تقديم قراءة مغايرة، نطمح أن تغني النقاش العام المفتوح حاليا حول مستقبل هذا المجال عموما، وأهمية التنظيمات الجماعية في ذلك.

وتنطلق هذه الورقة من فروض رئيسية:

– الأول: أن مجتمع الصحراء، أو ما نسميه «تراب البيضان»، قد عرف صيرورة تاريخية وإنسانية ذات خصوصية دالة دون أن يكون مجتمعا معزولا أو منغلقا، وهذه الصيرورة تسمح بالاعتقاد أنه عرف نمط إنتاج خاص به نسميه «نمط انتاج البداوة»[1].

– الثاني: أن مجتمع البيضان هو مجتمع تاريخي مدون، على عكس ما ذهب إليه بعض الذين صنفوه مجتمعا ذو ثقافة شفهية؛ دون أن ننتقص من دور الحكاية في تشكيل الوعي والثقافة ونقلها جيلا بعد جيل.

– الثالث: أن مجتمع البيضان يتجاوز تاريخيا وثقافيا الكيانات السياسية التي نتجت عن الاستعمار، والتي تمسكت بها الدولة الوطنية بعد الاستقلال؛ وهو ما سيفرض

(1) لن نستطيع، في هذا العرض، التعريف بنمط انتاج البداوة، او الاحاطة بمكوناته وصيرورته بشكل دقيق؛ ولكن سنحاول ان نقدم رؤيتنا الخاصة به بشكل موجز: انه مجموعة البنيات والنظم التي تحكم وتؤطر وسائل الانتاج وعلاقاته في حيز زمني ومكاني ممتد نسبيا. انه نظام للإنتاج المادي والمعنوي لمجموعة البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تسمح بخلق و تراكم الثروة بمفهومها العام، على الرغم مما يطرحه استعمال مفهوم اشكالي و ذي حمولة أيديولوجية غير خافية كنمط الانتاج من مشاكل ابستيمولوجية واصطلاحية تتجاوز دراستها موضوع مقالنا الحالي.

علينا أثناء محاولتنا تقديم مجتمع الصحراء بالساقية الحمراء ووادي الذهب، استدعاء نماذج من أماكن مختلفة من تراب البيضان، نعتقد أنها تقدم أو تفسر المسالة التي نتناول في موضوعنا، دون أن ننظر إلى ذلك على أنه قصور في المقاربة أو إسقاط لمعطيات تخالف واقع المجال الذي نحصر به دراستنا.

I – المؤسسة الدينية بالصحراء:

سنحاول دراسة المؤسسة الدينية بمنطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب، من خلال مقاربة الثقافة العالمة لمنطقة تراب البيضان من جهة، وتتبع تشكل المؤسسة المؤطرة لهذه الثقافة والمؤطرة بها من جهة أخرى.

1 - الثقافة العالمة للبيضان:

تبرز أهمية الثقافة العالمة بالصحراء من أنها الوعاء العام الذي ينتج ويؤطر كل ما يتعلق بالعالم الديني، تصورا وممارسة وتدبيرا، بمختلف تلويناته خاصة منها:

– الوظيفية: كالإفتاء والقضاء والإمامة، من حيث كونها مهام يقوم بها أشخاص معينون دون غيرهم.

– الاجتماعية- السياسية: من حيث الدور الاجتماعي الذي قامت به المؤسسة الدينية، إن داخل مكون قبلي بصفة منفردة، أو بين التشكيلات القبلية المختلفة وربما حتى بينها وبين أشكال تنظيمية أخرى داخل مجال تراب البيضان (الإمارات البيضانية مثلا)، أو في علاقة متعددة المستويات مع الآخر (المخزن، الاستعمار، دولة الاستقلال...).

– الأيديولوجية : من حيث كون الثقافة العالمة شكلت بنية فكرية موجهة للمجتمع، عبرت بأشكال مختلفة عن انشغالات وأهداف ومصالح الفئة التي تنتجها في إطار علاقاتها الاجتماعية.

يفترض إنتاج الثقافة وتدبيرها حدا أدنى من المعرفة والعلم؛ وهو أمر يوحي بوجود نظام تعليمي يسمح باكتساب المعارف الضرورية لذلك. فهل عرف مجتمع البيضان التعليم؟

أنبنى النظام التعليمي لدى البيضان على ثلاثة أشكال تنظيمية:

– الكتاتيب القرآنية، وهي بمثابة مؤسسات تعليمية أهلية، تنتشر في كل البلاد، ولا تخلو منها مضارب أية قبيلة، سواء مستقرة أو متنقلة.

– المحاضر: المحضرة مؤسسة تعليمية أرقى من الكتاب القرآني وأكثر عمقا وتخصصا، من حيث المتون المدروسة، ومن حيث مدة الدراسة وشكل الانتظام فيها؛ وهي «مؤسسات علمية تقليدية، اعتبرها البعض بمثابة جامعات بدوية متنقلة لا تقل شأنا عن الجامعات عبر بقاع العالم الإسلامي في ذلك الحين»[2]. وتعود أهمية هذه المؤسسات إلى مناهجها و طريقة التدريس التي تتبعها، ومن صيت العلماء الذين كانوا يدرسون بها.

– إلى جانب الكتاتيب والمحاضر، لعبت المكتبات الشخصية والعائلية دورا مهما في ترويج واستدامة الثقافة العالمة لدى البيضان، على الرغم من نمط الحياة البدوية، الموصوف عادة بالصعب والمعتمد في جزء منه على الظعن والانتقال. فقد «استطاع بدو الصحراء رغم بعد منطقتهم عن مراكز الإشعاع الثقافية الإسلامية وصعوبة التنقل ومخاطره أن يظلوا على صلة بتلك المراكز؛ إذ تمكنوا من توفير المتون شراء أو استجلابا ونسخا وكونوا مكتبات تزخر بنفائس الكتب والمخطوطات في العديد من التخصصات»[3].

وتشير كثير من الشواهد إلى أن المجتمع قد نظر بعين التحقير إلى الجهل وبكثير من الاحترام والتبجيل للتعليم والمشتغلين به؛ ولا أدل على ذلك من المكانة الاجتماعية والوجاهة التي حظي بها العلماء في مجتمع الصحراء. ومن الشواهد أيضا، تخصيص المجتمع البيضاني لجزء من موارده للتعليم. فبالإضافة إلى «الشرط»؛ وهو أجرة محددة ومتفق عليها سلفا، تؤدى عادة من الأنعام في السنة للمعلم في الكتاب؛ هناك الهبات والأعطيات والصدقات التي تدفع لأهل العلم والمشتغلين به وخصوصا الشيوخ المشرفون على المحاضر وأشياخ الطرق الصوفية. «وقد تعارف الناس في هذه المنطقة على تخصيص إعانات ومساعدات عرفية لطلاب العلم، يلزم بها الجميع، غنيا كان أو فقيرا»[4].

(2) بن محمدن محمدو، «المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية»، منشورات معهد الدراسات الافريقية، 2001، الرباط، ص 311.

(3) **نفسه**، ص 312.

(4) **نفسه**، ص 313.

إزاء هذا النظام، الذي سمح بإنتاج وتداول المعرفة، لماذا سكتت الكتابات الغربية عنه، وفي أحسن الأحوال حاولت التقليل من أهميته؟

يأتي جزء من الجواب من استعراض الذين كتبوا عن المجال وإنسانه وثقافته. فأوائلهم كانوا رحالة، او عسكريين، وخصوصا في الفترة التي سبقت قيام الاوروبيين بإرسال بعثات «علمية» حقيقية. «ولعل تحجيم الثقافة البيضانية العالمة والسكوت عن أغلب مظاهرها راجع في المقام الأول إلى المستوى التعليمي والثقافي لهؤلاء الرحالين والمستكشفين»[5]. إن ضحالة تكوين من كتب عن مجتمع البيضان في البداية قد لا تكون مسالة خاصة بهذا المجتمع؛ فها هو العروي يندب حظ تاريخ المغرب الذي «كتبه لمدة طويلة هواة بلا تأهيل: جغرافيون أصحاب أفكار براقة، وموظفون يدعون العلم، وعسكريون يتظاهرون بالثقافة، ومؤرخو الفن يتجاوزون اختصاصهم، وبكيفية أعم مؤرخون بلا تكوين لغوي أو لغويون وأرخيولوجيون بلا تأهيل تاريخي. يحيل بعضهم على الأخر، يعتمد هؤلاء على أولئك، و تحبك خيوط مؤامرة لتفرض الافتراضات البعيدة كحقائق مقررة».[6]

وقد تسربت هذه الافكار في أبحاث بعض الدارسين المنتمين لمجتمع البيضان، فكونوا أفكارا مجزأة عن ثقافته العالمة ومؤسسته الدينية. ففي تناوله لهذه المؤسسة بالساقية الحمراء ووادي الذهب، يخلص باحث إلى أنه «في أغلب قبائل الصحراء لم يكن هناك فقهاء لهم من التكوين الفقهي والتشريعي – على عكس موريتانيا- ما يمكنهم من مزاولة وظيفة القضاء، بل نجد فقهاء متواضعي التكوين»[7]. يعتمد الباحث هنا نظرة تجزيئية لتراب البيضان، تتعارض وما ذهب إليه في كتابات أخرى من تبني وحدة المجال الصحراوي[8]. ثم إن مثل هذه الأطروحة لم تحسم مع النظرية التطورية تماما؛ وهو الأمر الذي جعل مناقشات مثل هؤلاء للمجتمع والسلطة والدين بالصحراء تظل محصورة

(5) نفسه، ص 315

(6) العروي عبد الله، **مجمل تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2011/2012، ص 27.

(7) بوبريك رحال، **العرف في المجتمع الصحراوي: قراءة أولية في نصوص عرفية**، ضمن «القانون والمجتمع بالمغرب»، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة ندوات، رقم 07، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2005، ص 86.

(8) انظر مثلا: بوبريك رحال، **دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين**، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2005.

بالنظرة الخطية للحضارة. «إن الحضارة ليست فقط متطورة ومتقدمة على القبيلة بطبيعة هيمنة سلطة مركزية، ولكن بتقدمها في التنظيم والتحول الكيفي في طبيعة الثقافة»[9]. ويعود التأرجح الذي يقع فيه أمثال هؤلاء، في جزء منه، إلى تأثرهم ببعض نظريات العلوم الاجتماعية التي تحولت بفعل السيطرة الثقافية الغربية إلى مسلمات علمية لا يمكن التشكيك فيها؛ كما أن علم الاجتماع القروي اقتصر في مواضيعه على المجتمعات الزراعية المستقرة ولا يبحث في البداوة إلا من خلال تصديه للرعي كنشاط تابع و مرتبط بالفلاحة.

ويمكن القول إن اعتماد ثقافة الصحراء على العربية والإسلام كإطار لإنتاجها وتداولها، من جهة، وكإيديولوجيا لرفض ومواجهة الاستعمار من جهة أخرى، صعب على الدارسين الغربيين تفكيكها أو فصل المجتمع عنها كما حصل في مجتمعات أخرى؛ وهو ما سيدفع بهم إلى محاولة إخضاع الأحداث والوقائع إلى تفاسير تتجاوز معطيي العروبة والإسلام وتفسير تاريخ مجتمع البيضان بناء على مقابلات غير صحيحة، كمواجهة العرب بالبربر، والزوايا بحسان، أو الشرع والعرف.

2 - المؤسسة الدينية لمجتمع البيضان:

يصعب الحديث عن مؤسسة بالمعنى الذي نفهمه حاليا. فتقسيم السلط وتباين المهام هو أمر غير وارد في المجتمعات غير الغربية عموما.

أشارت جل الدراسات إلى انقسام مجتمع البيضان إلى مجموعات بشرية متباينة من حيث المهام والأدوار: مجموعات زاوية[10]، مختصة في إدارة الشؤون الدينية للمجتمع، وأخرى محاربة[11]، تميل إلى ممارسة العنف وتمتهن الحرب، وثالثة، دون الاثنتين وخاضعة تدفع الإتاوات من أجل الحماية[12]. و اعتمدت هذه الدراسات على ما كتبه بعض البيضان انفسهم في فترات سابقة.

بدء، نشير إلى أننا نأخذ بتعريف جد مبسط لمفهوم المؤسسة دون أن نغوص في تعقيدات الاصطلاح، وذلك حتى نركز على الإطار الذي تشكلت فيه وسيرورتها التاريخية

(9) بوبريك رحال:**العرف في المجتمع الصحراوي**، مصدر سابق، ص 81.
(10) يختلف مفهوم الزوايا المتعارف عليه بالمغرب عن مفهوم قبائل الزوايا المتواجدة بتراب البيضان كليا.
(11) تعرف محليا بقبائل حسان او «لعرب».
(12) يصطلح عليها محليا باللحمة.

والاجتماعية. و سننطلق من مكونات مجتمع البيضان، التي أشير إليها عرضا في الفقرة السابقة.

تعد القبيلة الوحدة الأساسية للبنيات الاجتماعية لمجتمع البيضان . وتنتظم القبائل المشكلة له في تراتبية ثلاثية: الزوايا، المحاربين والفئات الغارمة. وقد درج على هذا التقسيم، بكثير من التشابه، كل الباحثين الذين تناولوا مجتمع البيضان بالدراسة دون أن يعيدوا فيه النظر، أو أن يعطوا لهذا التقسيم تفسيرا جديدا غير ذلك الذي استقوه ممن نقلوا عنه (محمد اليدالي- من أعلام القرن 18- مثلا).

يظهر من التقسيم السابق للمجتمع، توصيف وظيفي للمهام، حاول من ذكره أن يعلي من شأن مجموعة على أخرى، وخصوصا المكونين الرئيسيين، اللذين يحتلان رأس هرم المجتمع. وحينما حاول بعض الدارسين اخضاع مجتمع الصحراء للتحليل الاجتماعي و الانثروبولوجي، لم يقدموا تأويلات تتجاوز تلك التي تسمح بها المناهج الاجتماعية التقليدية، وخصوصا تلك التي أفرزتها «الوظيفية» أو «الانقسامية». ربما يكون للعودة إلى التاريخ بعض الأهمية في تقديم تفسير آخر. فالتقسيم الذي أشير إليه، وإن كان موجودا، لا يستقيم كثيرا إذا ما اسقطناه على جزء من تراب البيضان، يعنينا أكثر من غيره في سياق هذا المقال، وهو منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب.

إن غياب القبائل الزاوية عن منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب، لا يغيب المؤسسة الدينية عن هذا الاقليم. فقد اشتغلت قبائل معينة بهذا المجال أكثر من غيرها؛ كما أن الطرق الصوفية كان لها حضور لا يمكن إغفاله. وظهر في كل قبيلة على حدة عائلة أو عشيرة تعاطت للشأن الديني واشتهرت باحترافه. وفي بعض الأحيان برز أفراد كمختصين في الفقه أو الفتيا أو القضاء كوظائف تؤطرها المؤسسة الدينية.

لعبت المؤسسة الدينية، أدوارا مهمة في تأطير وتنظيم المجتمع من خلال تدبيرها للثقافة العالمة من جهة، ولعلاقتها الجدلية مع البنيات الاجتماعية الأخرى. ويزكي استعراض نماذج من تاريخ المنطقة، هذا المعطى، وحتى تستطيع هذه المؤسسة الاضطلاع بدورها الاجتماعي كان عليها أن تستقل عن باقي مكونات المجتمع. فهل شكلت سلطة قائمة ومستقلة عن سلط أخرى في المجتمع (أميرية أو قبلية)؟ وهل استطاعت تعبئة المجتمع بشكل دائم؟ وهل عبر إنتاجها الفكري عن انشغالات وهموم مجتمع الصحراء؟

امتلكت فئة العلماء سلطة رمزية ونفوذا تجاوز نفوذ الفئات الأخرى، بل إن دورها في التأطير الديني، سيسمح لها في بعض الأحيان بالتنقل بين مختلف الكيانات القبلية، وخصوصا، في فترة النزاعات، لفض المشاكل وتغليب السلم؛ وتتأكد هذه المكانة عندما يطلب تدخلها؛ خصوصا عندما يغلف المتخاصمون طلبهم بخطاب صوفي من قبيل أنهم مريدون لمن ترجى وساطته. نجد مثلا أن أمير أدرار طلب وساطة الشيخ سيديا للتدخل لدى أمير الترارزة لإقامة سلم بين الطرفين؛ فراسله بصفته مريدا بقوله: «... وبعد فمن العبد الفقير المحتاج إلى ربه وشيخه...، سلام موجبه أني عبد ما دمت حيا أنا ومن معي ولا أخالفك في شيء من أموري وأفعل ما شئت في وهذا عام في كل زمان ومكان»[13].

خارج نطاق الإمارة، حيث يغلب المنطق القبلي فقط؛ كيف تعاملت المؤسسة الدينية مع المجتمع؟

نسج المثقفون البيضان علاقات معقدة مع محيطهم، وشكلت محاولة إظهار استقلالهم وتميزهم عن الزعامات القبلية الأخرى محور السلطة التي تمتعوا بها؛ ولذلك لم يتوانى أي منهم عن إثبات هذا التميز، حتى بالنسبة لأولئك الذين اقتصر إشعاعهم ودورهم على محيط قبلي ضيق. وشكلت تصرفات بعض الزعماء، غير المبررة، دافعا لإظهار المعارضة لهم، واستثمارا للحدث لإثبات السلطة التي يتمتع بها المثقف. نقرأ في رسالة وجهها أحد الفقهاء إلى الزعيم القبلي محمد يحيى بن امحمد؛ الذي كان قائدا على قبيلة أزوافيط عتابه بشأن تصرف القائد في أموال الأحباس؛ حتى وإن كان قد قدمها هدية للفقيه؛ إذ رفض هذا الأخير هذا التصرف ورد عليه الأموال مذكرا إياه بوجوه صرفها، تقول الرسالة: «... اعلم بارك الله فيك وعليك أن هذه الأحباس بيت مال المسلمين... فلما تقرر هذا تعلم أن المخزن جاد عليك أنت بهذه الأحباس وحق بها وأهلها لأنك ولله الحمد منفق لكنك أنت جدت بها علينا... ونحن ولله الحمد نجعلها في بابها كي ينتفع بها مصدقها... وقد جعلت في طيه ثلاثين ريالا... ووالله وتالله وما عاذ الله ما تردها علي حتى تكون هي الآخرة بيننا والسلام عليكم...»[14]؛ وقد أجاب القائد

(13) **بوبريك رحال، دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين**، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2005، ص 182.

(14) نص الرسالة مخطوط أمدنا به ابن باعثها السيد دداي ولد محمد المختار ولد جدمو بالعيون.

على الرسالة، بلهجة تتضمن الاعتذار. «... إلى أخينا وحبيبنا في الله السيد محمد المختار فموجبه إعلام جانبك أنه بلغنا ما ذكرته وقد قبلناه ولكن سيصلك ذلك هدية منا إليك لأنك أحق به و أهله ولا نريد إلا زيادتكم جزاك الله خيرا والسلام. محمد يحيى وفقه الله أمين».[15]

ستسمح الوضعية المريحة نسبيا للمشتغلين بالعلم، بلعب أدوار ووظائف حساسة وضرورية، كالتوسط لفض النزاعات، والتحكيم والتقاضي والإفتاء. وفي هذا الإطار ذهب الشيخ محمد المامي (توفي 1875)، إلى حد ابتكار فقه جديد سماه فقه البادية، ويكفي الاطلاع على فهارس كتبه[16]، للاطلاع على عمق النظرة التي حكمت المؤلف ودفعت به إلى التنظير في مسائل ذات طبيعة خاصة ومحلية، لم تشر إليها المتون الفقهية المتداولة في عصره.

نستطيع إذا، أن نلاحظ أن المؤسسة الدينية في الصحراء، قد استطاعت أن تحافظ على دورها المجتمعي عن طريق:

– استقلالها المادي: فقد أشرنا سابقا، إلى أن الوظيفة الدينية لا تستغرق الوظيفة القبلية؛ كما أن القيام بهذه الوظيفة لم يكن يعني الامتناع أو الحرمان من ممارسة أنشطة وأدوار أخرى؛ ولم يشكل تراكمها أو فصلها الهاجس الرئيسي للمجتمع.

– تجددها الدائم : فقد عبرت الثقافة العالمة لمجتمع البيضان عن همومه وانشغالاته؛ وارتبط مثقفوه به بشكل لصيق، أظهر أنهم نتاج لعلاقات إنتاجه الخاصة، بما تحمله من نقاط قوة وتناقضات داخلية خاصة.

نستخلص من كل ما سبق، أن المؤسسة الدينية بالصحراء وليدة نمط إنتاج البداوة، الذي نظم الحياة بالصحراء لقرون من الزمن؛ على الاقل حتى تواجه مع نمط انتاج جديد، ذو صبغة كونية ولا يقبل الخصوصية؛ نعني به نمط الإنتاج الرأسمالي. فكيف واجهت المؤسسة الدينية التغييرات البنيوية التي سيحدثها قدوم هذا النمط الجديد؟

(15) نص الرسالة مخطوط أمدنا به السيد دداي ولد محمد المختار ولد جدمو بالعيون.
(16) لم يعرف أغلبها طريقه إلى الطبع والنشر إلى الآن للأسف.

II- المؤسسة الدينية بالصحراء في مواجهة الاستعمار:

سنحاول ألا تكون مقاربتنا تحقيبا للاختراق الأوروبي للصحراء؛ وعيا منا أن ذلك لن يكون ذا فائدة كبيرة على دراستنا. ودون التوغل بعيدا في تاريخ المنطقة، يمكن أن نشير إلى سهولة ملاحظة التناقض في مجمل ما كتبه من زارها من الأجانب. هذا التناقض في نقل صورة حياة البيضان، سينعكس في ما بعد على تعامل الاستعمار مع المؤسسة الدينية. فعلاقة المستعمر برجال الدين الوازنين ظلت دائما علاقة غير منطقية. فقد حاول الأوروبيون استمالة كبار العلماء بتراب البيضان بمختلف الوسائل والطرق تسهيلا لاختراق المنطقة، تجاريا في البداية ثم عسكريا في ما بعد. فقد جاء في رسالة بعث بها الضابط الفرنسي كوبولاني (Kopolani) إلى بعض علماء المنطقة: «لتعلموا أن الدولة الفرنسيسية، ذات القوة الوافرة، لم تزل تريد بواسطتي من المسلمين الساكنين في هذه البلاد منافعهم، من دولة تبجل أهل الدين، ولا تتعرض لأحد في الدين، بل ولا تغير العوائد التي جرى بها العرف»[17].

وستنجح السياسة الاستعمارية فعلا في الدفع ببعض العلماء إلى الإفتاء بجواز التعامل التجاري مع الأوروبيين، بل وتامين قوافلهم التي ستدخل عمق المجال الصحراوي؛ «وبرزت في هذا الموقف نخبة من العلماء على رأسهم العلامة الجليل بابا بن الشيخ سيديا والعلامة الكبير الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل»[18]. ثم سيتطور الأمر لاحقا إلى الإفتاء بحرمة قتالهم، ممهدا بذلك للغزو العسكري لتراب البيضان. سيعتمد من أفتى في هذا الاتجاه على مفهوم «السيبة»، الذي استعمل كثيرا من طرف هذه الشريحة من المثقفين، وكذلك من طرف السلطات الاستعمارية لتبرير سياساتها وبطشها بالسكان.

في مقابل هذه الفئة من العلماء، الذين قبلوا الاصطفاف مع الاستعمار، واستعملوا ثقافتهم العالمة ومكانتهم الاجتماعية للترويج لهذه الأفكار؛ نجد أمثلة أخرى لعلماء رفضوا هذا الموقف غير المبرر شرعا بنظرهم، واستعملوا نفس الثقافة للتحريض على المقاومة ومواجهة الاستعمار، ومنهم الشيخ ماء العينين الذي ألف كتاب «هداية من حارا في أمر النصارى» سنة 1885، الذي يبين وعيه للمخطط الاستعماري، وتجاوزه لمجرد

(17) المجلسي باه بن محمد، الجليس المؤنس في تاريخ و انساب المجلس: دراسة تاريخية و اجتماعية موسعة، الطبعة الاولى، الجزء 1، 2011، ص 1067.

(18) **نفسه**، ص 1061.

إقامة محطات للتبادل التجاري؛ وتبين أيضا مدى اطلاعه على أوضاع البلاد المجاورة وما تكتوي به جراء التدخل الأوروبي. يقول فيه: «والعجب كل العجب ممن يدعي العقل ويشك في أنه لا ضرر على المسلمين في خروج النصارى عليهم وليس هذا إلا من جهله، لما فعله النصارى في خروجهم على المسلمين في كل الأيام، كما وقع في الأندلس قديما، وما وقع في ادزاير (الجزائر) وسطا وما وقع في اسكندرية ومصر واسطنبول حادثا»[19]. وكأنه يرد ردا مباشرا على فتاوى الشيخ سيديا بابا والشيخ سعد بوه، التي بررت الاستعمار.

نقدم هنا ملاحظة أساسية وذات دلالة، في نظرنا، وهي أن المؤسسة الدينية بالصحراء، ظلت تشتغل على نفس الثقافة العالمة وتؤطر ذات المجتمع، إذ لم يسجل أن أي عالم؛ حتى أولئك الأكثر ارتباطا بالسلطات الاستعمارية، قد تهاون في أساسيات ثقافة البيضان: العربية والإسلام. ولم تنجح حركة التبشير بالمسيحية في هذه البقعة كما هو الحال مثلا في بعض المناطق بإفريقيا. لقد شكل نمط حياة البيضان ومحورية المؤسسة الدينية لديهم الحصن المنيع الذي واجهوا به الإمبريالية، عندما عجزت البنيات الاقتصادية والاجتماعية/ السياسية والعسكرية عن المواجهة.

1 - الاستعمار و تفكيك المؤسسة الدينية:

انطلاقا من سنة 1934 ،ستنشأ حالة من التعايش بين القوة الاستعمارية والفئة العالمة بالمجتمع الصحراوي، ولم ينظر المجتمع المحلي إلى من انحاز إلى السلطات الاستعمارية أو تعامل معها نظرة تسقطه من موقعه أو من وظيفته الاجتماعية.

تنبهت السلطات الاستعمارية مبكرا إلى دور المؤسسة الدينية في تأطير المجتمع وتنظيمه؛ وهو الدور الذي ينفي أطروحتها الرئيسية بسيادة الفوضى والاحتكام إلى القوة، مع ميل إلى تسوية الخلافات عن طريق العنف؛ ولذلك ستعمل على استمالتها أو على الأقل تحجيم دورها.

(19) ماء العينين مربيه ربه، **الشيخ ماء العينين ومعركة الداخلة 1885 مع تحقيق كتاب هداية من حار في أمر النصارى**، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص 103.

2 - المؤسسة الدينية تحت الاحتلال الاسباني:

بعد إحكام إسبانيا سيطرتها على منطقة الساقية الحمراء ووادي الذهب، عسكريا وإداريا؛ أنشأت إسبانيا ذراعها العلمية لدراسة مجتمع الرحل الذي تحتله، ولتفهم حالة التساكن الذي قبل بها معها، على الرغم من شراسة مقاومته ورفضه الطويل لها. وهذا الذراع هو: معهد الدراسات الإفريقية؛ الذي سيكلف بالقيام بالدراسات الطبيعية والاجتماعية والانثروبولوجية للصحراويين بمجال «الصحراء الإسبانية». فكيف تعامل الاستعمار الإسباني مع المؤسسة الدينية؟

يقول رحال بوبريك: «كانت السياسة الإسبانية قائمة عموما على عدم التدخل في شؤون البلد لتجنب الصدام مع الأهالي»[20]. لذلك حاولت إسبانيا استمالة المؤسسة الدينية التي عبأت القبائل لقتالها من قبل. فقد استغلت توقف المقاومة بالمناطق الشمالية سنة 1934، وقبلت باستقبال الشيخ مربيه ربه[21]، الذي أبعدته فرنسا من منطقة أكردوس التي كان متحصنا بها، فلجا الى موطنه. واستقبل كزعيم محلي ليلعب دور الوساطة بين السلطة الاستعمارية والأهالي الذين يكنون له تقديرا كبيرا كرجل دين (عالم وصوفي ومجاهد)، وخصوصا بعد اعترافه بتوقف العمل العسكري وإقراره ضمنيا بالهزيمة والانهيار النهائي لمشروع الحركة الجهادية. وسمح له بالاستقرار بمنطقة تافودارت بالساقية الحمراء[22] حتى تاريخ وفاته.

وحاولت إسبانيا أيضا استمالة علماء المنطقة؛ وذلك من خلال الاعتراف لهم بالوزن الاعتباري الذي يحظون به في مجتمعهم. وفي المقابل، ستتعامل المؤسسة الدينية مع الاستعمار الإسباني بحذر شديد، ساهم فيه الوعي الجمعي لسكان المنطقة؛ الذي نظر إلى الاستعمار كعدو ديني قبل أي شيء أخر، والذي ظل ينعت الإسبان، منذ قدومهم وحتى رحيلهم، طيلة تسعين عاما، بالنصارى. فبعد نهاية المقاومة المسلحة لجا عدد كبير من البدو الرحل إلى الابتعاد عن مراكز وجود المستعمر، أو التعامل معه إلا

(20) بوبريك رحال، زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف بالمجتمع الصحراوي، دار ابي رقراق للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، 2012، ص 293

(21) خلف اخاه الشيخ أحمد الهيبة الذي توفي سنة 1919، و قاد العملية الجهادية.

(22) انظر «الهجرة من اكردوي إلى الطرفاية» مخطوط يستعرض رحلة الشيخ امربيه ربه من السوس الى الصحراء، مخطوط بحوزة عائلة الشيخ بالعيون.

في الحد الأدنى الذي تمليه الضرورة؛ وسميت هذه الظاهرة بالهجرة[23]، وقد طبقها عدد غير قليل من الناس وخصوصا العلماء. سيظهر مدى تجدر رفض المثقفين الصحراويين في طريقة تعاملهم مع المؤسسات التي أنشأتها إسبانيا. فقد رفض ولد بيد الله (ابن بيد الله)، وهو رجل دين وقاضي حظي باحترام كبير بمنطقة الساقية الحمراء وبالصحراء عموما خلال الخمسينات والستينات، رفضا قاطعا العمل لدى السلطات الاستعمارية كقاضي في المحاكم التي أنشأتها؛ وعبر رفضه عن رأي ضمني لشريحة واسعة من رجال الدين المحليين؛ وظل ينظر إلى إسبانيا كقوة احتلال.

عرفت سنوات الخمسينات تغيرا جذريا في طريقة تعامل الاستعمار (الإسباني والفرنسي معا) مع المؤسسة الدينية، حيث سيؤدي صعود المد الوطني المطالب بالاستقلال إلى حركية مجتمعية متفاعلة معه، وإلى رد فعل عنيف من قبل الاستعمار. وستلعب المؤسسة الدينية دورا تاريخيا مميزا باسترجاعها لمفاهيم الجهاد ولتعبئتها للسكان، وحثهم على الانتساب إلى جيش التحرير وتقديم كامل المساعدة له. ففي مواجهة عمليات جيش التحرير في الصحراء، التي لم تستثن أيا من الاستعمارين؛ وحدا جهودهما لكسر المقاومة. «حيث عرفت سنة 1958 تغيرا، على مستوى السياسة الرسمية، وكان ذلك نتيجة مباشرة لعمليات جيش التحرير بالجنوب ضد الاستعمار وما تلاها من هجمة شرسة شنتها إسبانيا بالتعاون مع فرنسا، إبان ما يعرف بعملية اكفيون التي كانت لها نتائج وخيمة على المنطقة»[24]. وستمر علاقة إسبانيا ببعض الزعامات الدينية المحلية بأزمة ثقة ستتحول إلى قطيعة فمواجهة دامية. «وفي سنة 1961، صدر قانون لتنظيم القضاء، يأخذ بعين الاعتبار خصوصية البلد، ويدعو إلى ضرورة تأقلم النظام الإداري مع هذه الخصوصية الجغرافية والثقافية والاجتماعية الصحراوية»[25]. وخلف هذه الإجراءات التنظيمية، كمنت سياسة إسبانية حاولت التقليل من قيمة النظام القضائي القبلي؛ الذي لم تستطع تفكيكه في ما سبق؛ والذي سنحت فرصة انهيار نمط إنتاج البداوة، واستقرار جزء من السكان بالمدن، بتوجيه ضربة له؛ ومن ورائه المؤسسة التي ظلت عصية على الاختراق والتي اختزلت صرامة النظام الاجتماعي في مواجهة

(23) يقال محليا فلان مهاجر النصارى.

(24) بوبريك رحال، زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف بالمجتمع الصحراوي، مصدر سابق، ص 301

(25) نفسه، ص 303.

التغيير. فقد خلقت إسبانيا نظاما قضائيا مزدوجا، حيث أنشأت محاكم شرعية ووظفت قضاة بالمراكز الحضرية الرئيسية؛ واحتفظت بنظام يحاكي النظام الأصلي في مناطق الترحال. وسيصبح القاضي موظفا رسميا يتقاضى أجرة شهرية عن القيام بمهام ينظمها القانون وتخضع لنظام قضائي عام هو نظام الدولة الإسبانية، رغم خصوصية المحاكم الشرعية المحلية[26]. وسيبقى الأمر على هذا الحال: بالمدن يتم التقاضي أمام قاضي المدينة ذي نمط العمل: تسجيل القضايا والترافع وتوثيق الأحكام على الطريقة الحديثة. وبمجال الترحال يتم اللجوء إلى وسائل التقاضي «التقليدية». غير أن إسبانيا في الحالتين، لم تستطع استبدال الشريعة الإسلامية بالقانون الوضعي نظرا لتمسك الصحراويين بها كمرجعية للتقاضي في ما بينهم. كما أنها ظلت تقبل بأحكام القضاءين دون تمييز؛ بل وقبلت بأحكام صادرة عن قضاة مستقلين عن نظامها.

مع حصول المغرب وموريتانيا على استقلالهما، وكنتيجة لتعميم التمدرس، ستظهر فئة جديدة من «المثقفين»، خريجي المعاهد الحديثة والحاملين للفكر الوطني ولمشروع استكمال التحرير. فكيف سيتم التعامل مع المؤسسة الدينية البيضانية بعد الاستقلال؟

III- المؤسسة الدينية بعد الاستقلال:

ستعمل الدولة على تبني خطاب الحركة الوطنية واحتكاره بشقيه السلفي والحداثي؛ وذلك من خلال سنها للدستور وللقوانين، ولتأطيرها للخطاب الديني إداريا ومؤسساتيا. فمن الناحية المؤسساتية تم التنصيص على إمارة المؤمنين دستوريا. ومن الناحية الإدارية، تم تقسيم المؤسسة الدينية التقليدية بين وزارات مختلفة: حيث صار القضاء تابعا لوزارة العدل؛ والإفتاء والإمامة وإدارة الأحباس أصبحت من اختصاص وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ وقسم التعليم الديني (الذي سمي تعليما أصيلا) بين هذه الأخيرة ووزارة التربية الوطنية.

تجب الإشارة هنا، إلى أن إقليم وادي الذهب قد خضع لإدارة الدولة الموريتانية، من سنة 1975 وحتى سنة 1979، تاريخ انسحابها منه. وستلعب المؤسسة الدينية دورا

(26) امدنا السيد محمد لمين بن أحمد حبيب الله بصورة لشهادة اجرة والده الذي اشتغل بالقضاء بمدينة الداخلة في فترة الاحتلال الاسباني.

هاما لضمه الى المغرب كإقليم الساقية الحمراء. فقد تكلف قاضي الداخلة حينها، العلامة أحمد حبيب الله بن محمد عبد الله[27]، بصياغة نص البيعة التي قدمها شيوخ القبائل للملك، والذي استلهم فيه مفاهيم الوحدة الإسلامية، وضرورة السلطان، والنسب الشريف ليرجح أحقية المبايعة والانضمام إلى المغرب، بدل الالتحاق بمشروع اخر[28]. وهو أمر يبرهن على الدور التاريخي الذي لعبته المؤسسة الدينية في مجتمع الصحراء، وعلى قدرتها على المناورة السياسية بين فرقاء يتقاسمون المجال ويحاولون استمالة أهواء سكانه.

إن الصراع الوهمي بين الدولة الوطنية و«المؤسسات التقليدية»، سيدفع إلى مركزة شديدة للسلطات بيد الدولة وإلى محاصرة العمل المستقل عنها ومحاربته؛ بل إنها ستجرمه في بعض الأحيان. سيتم تقزيم دور المؤسسات الجماعية للمجتمع البيضاني بمنطقة الساقية الحمراء و وادي الذهب، لكن لن يتم إلغاؤها تماما؛ بل سيتم استحداث أشكال تنظيمية تستلهم ظاهريا النظام القبلي الذي كان قائما، لتطويره وتفعيله وجعله يستجيب لضرورات التحديث والاستقرار. حيث سيتم تنظيم وجهاء القبائل والعلماء وأهل الرأي في مؤسسات من قبيل المجلس الاستشاري للشؤون الصحراوية، والمجلس العلمي للأقاليم الصحراوية، وسيعين بعضهم في مناصب المسؤولية المختلفة. في مقابل هذه السياسة الإدماجية، سينتظر من المؤسسات الجماعية، شكلها الأصلي أو المستحدث، إن تجند للدفاع عن الأطروحة الرسمية للنزاع حول الصحراء. وسينكفئ الخطاب الذي تنتجه المؤسسة الدينية (في شكلها الجديد) على ذاته، إذ سيصبح خطابا تبريريا يربط بين الوحدة الترابية للمملكة والواجب الديني. سيكون على من يعارض هذا الخطاب أو لا يقبل بصياغاته على الأقل، أن يمارس التقية؛ فمفهوم الوحدة الترابية (التي عوضت الوحدة الوطنية)، سيصبح أحد الثوابت الوطنية التي لا تقبل الجدل، إلى جانب النظام الملكي والإسلام؛ وسيكون سيفا مسلطا للبطش بكل من يعارضه. على مستوى حقوق الإنسان، سيمر المغرب بما عرف بسنوات الرصاص، وسيكون وقعها على الصحراء شديدا. شيئا فشيئا سينحصر تأثير المؤسسة الدينية في المجتمع، فالتغيير الذي طرأ على نمط الحياة كان جذريا، والضبط الذي مارسته دولة الاستقلال أفرغ المؤسسات الجماعية

(27) توفي سنة 2009 بالعيون.

(28) انظر نص البيعة التي تقدم بها سكان مدينة الداخلة و اقليم وادي الذهب إلى الملك الحسن الثاني يوم 1979/08/14، مخطوط امدنا بنسخة منه السيد محمد لمين بن أحمد حبيب الله.

من محتواها، وأنتج تغييرا عميقا في مفاهيم الولاء والانتماء القبلي، رغم بقاء القبيلة كمؤسسة اجتماعية قائمة.

IV - استنتاجات وخلاصات:

شكل نمط إنتاج البداوة حاضنة للمؤسسة الدينية بالصحراء، مكنها من لعب دور هام في تنظيم وتأطير ثقافة سكانها وتعاملهم مع بعضهم البعض ومع الأخر، على مدى قرون؛ وشكل مجيء الاستعمار نقطة فارقة بالنسبة لهذه المؤسسة. فقد أدى إلى تغييرات جذرية على مستوى بنيتها وانحصارا لوظيفتها، نتيجة للصدام القوي والطويل الأمد بين نمط الإنتاج الذي أفرزها والرأسمالية. وعمقت الدولة الوطنية كمشروع قطري، ثم كنظام سياسي وإداري واقتصادي واجتماعي أزمة المؤسسة الدينية وفصلتها عن عمقها المجتمعي وأفرغتها من مضمونها التاريخي والوظيفي.

ومع الوعي بأهمية الاختلافات الجهوية والتعددية الثقافية وما يمثله ذلك من غنى؛ يعد فتح النقاش حول المؤسسات الجماعية اليوم نقاشا مهما وذا موضوع؛ بيد أنه لا يهدف إلى استعادة تلك المؤسسات والبنى في أشكالها الأصلية تماما، وخصوصا المؤسسة الدينية. إذ إن الظروف الذاتية والموضوعية التي أدت إلى نشأتها قد تغيرت جذريا. ولكن فلسفة اشتغالها تظل ذات نفع كبير، خصوصا في زمن يحار فيه المجتمع بين خطاب ديني رسمي ضعيف وغير مقنع ولا يرتبط بهموم المواطنين، وبين خطاب ديني يحض على العنف والكراهية، يستميل الشباب ويدفع بالمجتمع إلى التفسخ الذي قاومه طيلة تاريخه.

بيبليوغرافيا

1 - بوبريك رحال، العرف في المجتمع الصحراوي: قراءة أولية في نصوص عرفية، ضمن «القانون والمجتمع بالمغرب»، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة ندوات، رقم 07، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2005.

2 - بوبريك رحال، دراسات صحراوية: المجتمع والسلطة والدين، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2005.

3 - بوبريك رحال، زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف بالمجتمع الصحراوي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 2012.

4 - بن محمدن محمدو، المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 2001.

5 - المجلسي باه بن محمد، الجليس المؤنس في تاريخ وأنساب المجلس: دراسة تاريخية و اجتماعية موسعة، الطبعة الأولى، 2011، الجزء 1.

6 - العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2011.

7 - ماء العينين مربيه ربه، الشيخ ماء العينين ومعركة الداخلة 1885 مع تحقيق كتاب هداية من حار في أمر النصارى، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

مؤسسة المسجد في مجال زمور:
الأدوار والوظائف

ذ. عـلي بنطـالـب
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط
ذ. المصطفى أوعزيز
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة

مقدمة

لعبت العديد من المؤسسات الجماعية دورا كبيرا في تدبير الشأن المحلي داخل قبائل زمور، خلال فترات كانت فيها سلطة المخزن المركزي وبنيات الدولة الحديثة غائبة عن مراقبة وتسيير وتدبير مختلف الأوضاع والقضايا بالمنطقة. ومن أهم هذه الجوانب ما يرتبط بتدبير الشأن الديني الذي كانت مؤسسة المسجد (الجامع) تختص به، وما لذلك من علاقة وطيدة مع مؤسسة «اجماعة» التي كانت تشرف بشكل كبير على تسييره والإشراف عليه.

يروم المقال تسليط الضوء على مؤسسة الجامع بالوسط الأمازيغي عامة وبمجال زمور على الخصوص[1]. ويهدف إلى إبراز الدور الجوهري الذي لعبته هذه المؤسسة في علاقتها بالجْماعة، وسنعتمد في إبراز علاقة الجّامع بالجْماعة بالمجال القبلي لزمور بشكل أساسي على كتابات بدأت تظهر مع مطلع القرن الحالي[2]. وفي سياق إبراز تلك العلاقة، سيعمل المقال على الوقوف عند مؤسسة الجامع بالغرب الإسلامي عامة وبمجال زمور خاصة، وتكوين الْجماعة وعلاقتها بالجامع، والتدبير الجماعي للمؤسسة، وأدوارها في محيطها من خلال مهام الفقيه أو «الطّالب»، وأدواره المتعددة خاصة خلال فترة الحماية الفرنسية للمغرب.

(1) يستعمل السكان المحليون بمنطقة زمور مصطلح الجامع للدلالة على المسجد. ولذلك آثرنا استعماله في متن هذا المقال.

(2) يتعلق الأمر بمقال لأحمد التوفيق بعنوان: «الطالب» في اللغة والاصطلاح بالمغرب، (2003)، نشر ضمن أعمال «الشخصية المغربية» الصادرة عن الجمعية المغربية للتراث اللغوي، وبمقتطفات من مذكرات الفقيه أحمد بوبية بعنوان «قبائل زمور والحركة الوطنية»، الصادرة عن منشورات كلية الآداب الرباط (2003). كما سنعتمد كذلك على التحريات الميدانية، وعلى معرفتنا بالواقع المحلي لمجال زمور.

أولا: المؤسسات الجماعية في الكتابات الوطنية والأجنبية

استرعت المؤسسات الدينية وعلى رأسها المسيد أو الكتاب أو الجامع، في المجالين الحضري والقَبلي في مغرب الحماية الفرنسية، اهتمام باحثي المدرسة الكولونيالية، لدورها الكبير في استكمال مسلسل الأسلمة والتعريب للإنسان المغربي، خاصة في الوسط الأمازيغي، إذ يعتبر مقال إميل لاووس Emil LAOUST حول الطالب (الفقيه) والمسجد في البلاد البربرية (1924)، المقال المؤسس والمرجعي للمعارف التي تُدووِلت خلال فترة الاستعمار حول خطورة دور الفقيه في الجْماعة في الوسط المغربي والأمازيغي بشكل خاص، والتهديد الذي شكله على حاضر ومستقبل المخطط الاستعماري، القائم على تفرقة مكونات الشعب المغربي إلى عرب وأمازيغ، وعزل البادية عن المدينة، وتهميش المكونين الثقافيين الأمازيغي والعربي، لصالح المكون الحضاري الفرنسي.

وفي مقابل ذلك، ظلت مؤسسة الجامع، في مجال البادية المغربية وفي الوسط الأمازيغي وفي مجال زمور بالتحديد، موضع إعراض ونفور من طرف الباحثين المغاربة في الفترة ما بعد الاستقلال السياسي للمغرب. فالكتابة في الموضوع قليلة جدا، بل نادرة. ولعل ما يبرر هذا الإهمال، تلك الأحكام المسبقة التي استلهمت الباحث المغربي طويلا، والتي تعتبر من بقايا التأثير الغريب لفرضيات وأطروحات المدرسة الكولونيالية، التي استهواها الاشتغال بالثنائيات، من قبيل تقسيم المجتمع المغربي إلى بربر وعرب، وتقسيم الإسلام إلى إسلام بادية خرافي وساذج وسطحي، وإسلام مدينة عقلاني وسلفي قائم على القرآن والسنة.

والغالب على الدراسات التي تناولت مفهوم القبيلة بالمغرب والجماعات الطبيعية المكونة له، تركيزها على البعدين الجغرافي والسلالي والقرابة الدموية في تشكيل بنياتها الاجتماعية، حيث يعتبر المجال الجغرافي المشترك والدم والرابطة الإثنية، اللحمة الجامعة بين الوحدات القبلية منذ الأسرة «أيت أوخام»، إلى العضم «إيغص»، إلى الدوار «أوسون»، إلى اللف والاتحادية، فتأخذ القبيلة عادة اسم الجد الأكبر. وهناك من أضاف عوامل تشكيل أخرى مثل العامل الديموغرافي، والعامل المادي، والعلاقات الخارجية مع المخزن والأولياء والاستعمار. إلا أنه ما يلاحظ على تلك الدراسات هو إقصائها لجانب مهم في تشكيل الجماعات الطبيعية، وهو الجانب الثقافي المرتبط بالمؤسسات الدينية، وفي مقدمتها مؤسسة «الجامع».

وهكذا همشت العديد من الدراسات البادية لصالح المدينة، كما همشت الأدوار الايجابية التي لعبتها مؤسساتها الدينية في تأطير المجتمع وحفزه على الوقوف في وجه الاستعمار، فقدمت المجال القبلي وخاصة الأمازيغي باعتباره مجالا جامدا، مليئا بالرموز والأسرار والإيحاءات الوثنية، ومتحجرا ببنياته ومؤسساته (الضريح- الكركور- تاضا...)، وعديم الفائدة، ومهادن للاستعمار بعوامِّه ونخبه السياسية التقليدية (الأعيان والقياد) ونخبه الدينية (مقدمو الطرق والزوايا، والأتباع، وطلبة القرآن، وعلماء الدين...). وكلها تعميمات انساقت وراء الاستسلام للإرث الاستعماري المثقل بالثنائيات، والمخل بالموضوعية، والمجحف في حق القوى العميقة والقاعدية الفاعلة في المجتمع المغربي بالبوادي وامتداداتها في المدينة. ولم تنتبه الدراسات المغربية بعد الاستقلال، إلى أهمية بعض الدراسات الفرنسية، خاصة إسهامات جاك بيرك Jacques BERQUE التي اهتمت بإبراز حيوية المجال القبلي المغربي، من خلال تسليط الضوء على أشهر المثقفين القرويين في عهد المولى إسماعيل العلوي، وهو اليوسي، والاهتمام ببنيات المجتمع القروي وفي مقدمتها الجْماعة التي اعتبرها «الحقيقة المغاربية الأكثر قِدَما»[3]، و«الحقيقة الجوهرية في كل المغارب»[4]. كما لم تنتبه تلك الدراسات إلى ما شدد عليه بعض الوطنيين في فجر استقلال المغرب، أمثال علال الفاسي والمهدي بن بركة، من أهمية الجماعات في القبائل باعتبارها رمزا للديمقراطية المحلية والتي يجب الانطلاق منها لبناء المجتمع الديمقراطي، وهي الاقتراحات التي أهملت، سيرا على نهج الحماية الفرنسية في تهميش الجماعات غير الرسمية والسرية[5]، لصالح الجماعات الإدارية والجماعات القضائية الرسمية.

ثانيا: مؤسسة الجامع في تاريخ المغرب

الجامع هو «مسجد كبير تقام فيه صلاة الجمعة، ولم يرد الجامع بهذا المعنى في القرآن، وإنما ورد فيه المسجد، فكان يقال مسجد مكة، ومسجد المدينة، ومسجد قباء، والمسجد الأقصى»[6]، والراجح أنه سمي بالجامع لجمعه بين الصلوات الخمس وصلاة الجمعة.

(3) Berque, Jacques. **Maghreb : histoire et sociétés**. S.N.E.D, Alger-duculot, 1974, p 240.

(4) Berque, Jacques, **Le Maghreb entre les 2 guerres**, Ed, du seuil, 3 ème édition, 1978, p.16.

(5) Rachik, Hassan, « gma'a, tradition et politique » in, *Hésperess- Tamuda*, vol, xxxix, fasc. 2,2001 , p149.

(6) حجي، محمد، **معلمة المغرب**، مادة «الجامع»، نشر مطابع سلا، ج 9، ص 2862.

وفي المغرب، وجد الجامع والمسجد بدون أن يكون بينهما اختلاف في المعنى، إلا أن تسمية الجامع هي الأكثر انتشارا. ولقد دخل مع الفاتحين المسلمين الأوائل في منتصف القرن الأول الهجري، ويعتبر عقبة بن نافع من بنى أوَّل مسجد بالقيروان بالغرب الإسلامي عام 50هـ كما بنى بالمغرب الأقصى في ولايته الثانية المسجد المعروف باسمه (مسجد عقبة) على ضفة واد نفيس بنواحي مراكش عام 62هـ وكذلك المسجد المعروف بمسجد شاكر أو رباط شاكر (أحد أصحابه) على إحدى ضفاف واد تانسيفت، كقاعدة خلفية للجهاد ضد البورغواطيين في إقليم تامسنا. وحول موسى بن نصير، في ولايته على إفريقية عام 85هـ إحدى كنائس سبتة، بعد فتحها، إلى جامع للصلوات الخمس وصلاة الجمعة. ثم بدأ مسلسل تأسيس الجوامع بالمغرب والأندلس، بعد عهد الفاتحين وطوال العصر الإسلامي، مع الدولة الإدريسية، والدولة المرابطية، والدولة المرينية- الوطاسية، والدولة السعدية، والدولة العلوية.

بعد تأسيس إدريس الأزهر لمدينة فاس، شرع في بناء عدوة الأندلس سنة 192هـ وأول ما بدأ به بعد السور بناء جامع الأشياخ، ثم انتقل إلى بناء عدوة القرويين في العام الموالي، وبعد إتمام السور، شيد الجامع المعروف بجامع الأشراف، الذي سيصبح ضريحا للمولى إدريس. وفي عام 245هـ بنت فاطمة الفهرية جامع القرويين، الذي ستنقل إليه صلاة الجمعة من جامعي الأشياخ والأشراف عام 321هـ.

وفي الوقت الذي اهتم المرابطون بجنوب المغرب انطلاقا من العاصمة مراكش، التي أسسوها وبنوا مساجدها، وأشهرها جامع علي بن يوسف، نافسهم الموحدون في بناء المساجد بمراكش، إلا أنهم اهتموا بمجالات أخرى في شمال المغرب والأندلس، إذ عمل يعقوب المنصور على تأسيس رباط الفتح وجامعه الكبير، وبناء جامع حسان وصومعته، وجامع الخيرالدا وصومعته بإشبيلية.

أما المرينيون فقد قل اهتمامهم بالجوامع، في وقت اتجهت فيه سياستهم الدينية إلى تأسيس المدارس بالعاصمة فاس خصوصا. واستعادت حركة الاهتمام بالجوامع عافيتها في عصر الدولتين السعدية والعلوية، إذ اهتم السعديون بتارودانت، وأعادوا لمراكش حيويتها التي فقدتها بنقل العاصمة منها إلى فاس في عصر الدولة المرينية، فيما اهتمت الدولة العلوية بإقامة الجوامع بالثغور التي تم استرجاعها في عهد المولى

إسماعيل (طنجة، والعرائش، وأصيلا)، علاوة على مدينة مكناس التي اتخذها السلطان المذكور عاصمة لحكمه.

وخلال فترة الحماية الفرنسية بالمغرب، اهتم السلاطين العلويون بالخصوص بمدينة الدار البيضاء، التي تكاثرت بها الجوامع، وأهمها الجامع اليوسفي نسبة إلى السلطان يوسف بن الحسن، والجامع المحمدي نسبة إلى السلطان محمد الخامس، وشيد الملك الراحل الحسن الثاني بالمدينة نفسها أكبر وأضخم وأفخم جامع في تاريخ المغرب[7].

ولم يقتصر دور الجوامع في تاريخ المغرب على أداء الشعائر الدينية، بل لعبت دورا مهما في تعليم وتأطير المسلمين في أمور دينهم ودنياهم، وتعليم الصبيان الصغار حفظ القرآن في المسجد المحرف في لسان العامة إلى «المْسيدْ»[8].

بعد هذه الشذرات عن تاريخ الجوامع بالمغرب، وأدوارِها في المجالين الديني والتعليمي، ماذا عن مؤسسة الجامع بمجال زمور؟

ثانيا: تحولات مؤسسة الجامع بمجال زمور

1. زمور: أضواء عن المجال والتاريخ

تقطن قبائل زمور في مجال جغرافي يمتد غربا من الموضع المعروف بالعرجات على بعد 15 كيلومتر شرق الرباط، إلى قبائل كَروان الشمالية والجنوبية شرقا، ومن قبائل زعير وزيان جنوبا إلى قبائل بني احسن والشراردة شمالا.

تتألف زمور من قبائل مصغرة، وقبليين، وأيت أوريبل، وأيت جبل الدوم (تشمل قبائل أيت ميمون، وأيت حلي، وأيت حمو بولمان)، وأيت زكري (تضم قبائل أيت عبو وأيت واحي، وأيت بلقاسم)، وبني عمرو الشرقية والغربية (تضم قبائل مزورفة، والخزازنة، وأيت بويحيى، والحجامة، والقطبيين، وأيت علي ولحسن)، وقبيلة حودرّان، وقبيلة أيت حكم، وقبيلة أيت عمرو بوالماس. وبالجملة تتكون زمور من ثلاثةَ عشرَ تجمعاً قبلياً، وكل قبيلة تتفرع إلى فروع عديدة وأفخاذ متعددة.

(7) حجي، معلمة المغرب، م. س، ص 2863-2863.
(8) نفسه، ص2863.

تعرضت منطقة زمور للاحتلال الفرنسي ابتداءً من عام 1911، بعد مقاومة عنيفة تزعمها المجاهدون الزموريون بقيادة سيدي محمد بلحاج شيخ الطريقة الدرقاوية وسيدي داحد السيبرني، والذين تراجعوا إلى الوراء بالمنطقة المعروفة بولجة السلطان، بسبب اختلال موازين القوى لصالح الجيش الفرنسي، لتستمر المقاومة في مناطق متفرقة من زمور، فردية، آخرها حركة حدّو واحي، أو جماعية بالأطلسين المتوسط والصغير: بأيت شخمان، وأيت حديدو، وأيت يحيى بتونفيت، وبتازكَزاوت، وببوكافر بجبل صاغرو.

تغيرت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل سريع بمجال زمور بعد توقيع معاهدة الحماية الفرنسية بفاس عام 1912م، ومن أهم مظاهر تلك التحولات، بداية تحول القبائل الرحل وأنصاف الرحل من نمط عيشهم القديم المتسم بالسكن في دواوير من الخيام السوداء المصنوعة من الصوف وشعر الحيوانات، والتي يتوسطها المسجد الجامع-الخيمة، إلى حياة الاستقرار الإجبارية من طرف السلطات للتحكم في حركة السكان في المجال قصد مراقبتهم وتبليغ الأوامر إليهم بسرعة، كما بدأت وسائل النقل تتحول من استعمال الدواب، من خيل، وبغال، وحمير، وجمال على شكل قوافل، إلى السيارات والشاحنات. يقول أحمد بوبية في مذكراته: «شاهدتُ، وأنا في الدوار، الطرق التي كانت تسير عليها القوافل غير معبدة، ثم شاهدت الطرق التي تسير عليها السيارات والشاحنات ممهدة، ثم رصفت بالحجارة. وبعد فترة، أخذت تعبد وتطلى بالزفت[...] شاهدت ظهور الحاكي يدير الأسطوانات الغنائية، فكان ذلك العجب العجاب إذ ذاك، شاهدت ظهور التيليفون وهو ينقل الكلام من مدينة إلى أخرى، فكان ذلك مدهشا، شاهدت ظهور الجرائد الفرنسية (الكَوَازيت). وكان قراء العربية لا يفقهونها ويقولون إن ما كتب بها هو: «أنظر واسكت»[9].

كما تغيرت بعض عادات الزموريين بسرعة على مستويات المأكل والملبس والمشرب والغطاء والإنارة والأفراح والمآتم، إلا أن التغيير الذي أثار المؤلف أكثر، هو الصراع الذي عرفه التعليم التقليدي مع المدرسة الفرنسية أو التي سماها حفّاظ القرآن بالمدرسة

(9) بوبية، أحمد، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص 258-259.

الرومية، والذين قادوا مقاومة لرفضها وتحريض السكان على مقاطعتها والتنبيه إلى مخاطر «السياسة البربرية» اللاحقة على أبنائهم، ولم يقُبِل عليها سوى بعض أبناء الأعيان من القواد والأشياخ والشواش[10].

كانت أصداء حروب الأطلس المتوسط والكبير والصغير والريف تصل إلى زمور، إذ شارك مجموعة من المجاهدين الزموريين فيها، مثلما شارك بعض أبناء زمور مكرهين في حركات إلى جانب الاستعمار ضد إخوانهم في الريف بشكل خاص. فكانت لتلك المستجدات وما ارتبط بها من تحولات عنيفة بالغ الأثر في نفوس أبناء زمور، خاصة الذين أتيحت لهم فرصة متابعة الدراسة العليا في القرويين بفاس خلال فترة المخاض الذي أخرج الحركة الوطنية من رحم المقاومة المسلحة، إذ تحول مركز ثقل المقاومة من البوادي إلى المدن والحواضر الكبرى مثل الرباط، وسلا، وفاس، ومراكش، وتطوان وغيرها.

ومن الذين انتقلوا من زمور إلى القرويين بفاس وتشبعوا بأفكار الحركة الوطنية السلفية الصاعدة في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، الطالب الوطني الغيور أحمد بوبية الذي كان، رفقة ثلة من رفاقه الأوفياء، وراء إشعال أول فتيل للنضال ضد المستعمر بالخميسات، والذي انطلقت شرارته الأولى من الجامع العتيق بالمدينة يوم 22 أكتوبر 1937م، والتي تم قمعها بشدة، فكان لهذه الانتفاضة صدى قوي داخل الوطن وخارجه، خاصة بتونس[11]. كما واكبت المدينة أطوار تحول الحركة الوطنية من المطالبة بالإصلاحات إلى المطالبة بالاستقلال، إلى غاية حصول المغرب على استقلاله السياسي عام 1956م.

2 - مؤسسة الجامع في زمور

ننطلق في هذا العنصر من المقال بإطلاق نعت المؤسسة على الجامع، فماذا يعني مصطلح المؤسسة؟ يقول عبد الأحد السبتي: «تنصّ التعريفات المتداولة، على مجموعة من العناصر، مثل وجود جهاز، وعملية تدبير، وشيوع قيم معينة وسلوكات منمطة [...] بيد أن مارسيل موسْ [في كتابه المؤلفات، ج3، ص.150] اعتبر أن المؤسسة ظاهرة تاريخية لا تخلو من حركية، وأنها في الواقع عبارة عن مجموعة من الأفعال والأفكار،

(10) المرجع نفسه.
(11) بوبية، مرجع سابق.

يجدها الأفراد جاهزة أمامهم، وتفرض نفسها عليهم إلى هذا الحد أو ذاك. فليس هناك ما يبرر عادة تخصيص هذا المصطلح للترتيبات الاجتماعية الأساسية. لذا فنحن لا نحصر هذا المصطلح في الدساتير السياسية والتنظيمات القانونية الأساسية، بل نعني به أيضا العوائد والموضات، والأحكام المسبقة والمعتقدات الخرافية. إن كل هذه الظواهر لها طبيعة واحدة، ولا تختلف إلا من حيث درجة كل واحدة منها. وبالتالي تمثل المؤسسة في المستوى الاجتماعي ما تمثله الوظيفة في المستوى البيولوجي. كما أن علم الحياة هو علم الوظائف الحيوية، فإن علم المجتمع هو علم المؤسسات وفق التعريف الذي حددناه»[12].

فالجامع بمعنى المؤسسة معناه التزام الجماعة بممارسة طقوس رسختها العادة، إنه صياغة ثقافية لهوية الجماعة انطلاقاً من مخيالها الاجتماعي، وذلك بواسطة أسئلة من قبيل: من نحن؟ وداخل أي مجال نعيش؟ وماذا نريد؟ وماذا ينقصنا لكي نعيش منسجمين مع غيرنا؟. فكيف تمت صياغة مؤسسة الجامع في مجال زمور المتصل أساسا بالبنية القبلية؟

إن النصوص والمتون والكتابات التي تم إنتاجها في فترة ما بعد الاستقلال السياسي بالمغرب، إلى حدود نهاية القرن الماضي حول المؤسسات الدينية لا تسعفا على تكوين تصور واضح وبلورة صورة كاملة حول مؤسسة الجوامع بالبوادي المغربية عامة، وبالوسط الأمازيغي بشكل خاص، ومنطقة زمور بالتحديد. فالكتابات القليلة التي تناولت مجال زمور أهملت بشكل كلي مؤسسة الجامع بمجال زمور، لصالح مؤسسات الزوايا والأضرحة، والكراكير، وتاضا، إلخ[13]. وتبقى الدراسة التي تتناول بشكل متميز مؤسسة الجامع بمجال زمور خلال فترة الحماية الفرنسية هي مذكرات الوطني أحمد بوبية (1918-1978)[14]. فكيف تناول المؤلف مؤسسة الجامع في قبائل زمور في فترة الحماية الفرنسية؟

(12) السبتي، عبد الأحد، **بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2009، ص183-184.

(13) أبرزها دراسة رحمة بورقية حول **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقات الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، 1991. وبنفس النَّفَس جاءت دراسة نشرها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سنة 2008، للباحث الأنتروبولوجي، حمو بلغازي، حول «تاضا عند قبائل زمور» (بالفرنسية):
Hammou BELGHAZI : *TADA Chez les Zemmour, Instances, Puissance et Evanescence*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, 2008.

(14) نشرت مذكرات الفقيه أحمد بوبية بعد مرور خمس وعشرون سنة عن وفاته، إذ تم إخراجها عام 2003 من المخطوط إلى المطبوع بفضل المجهود الذي بذله ابنه فوزي أحمد بوبية، الأستاذ بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب الرباط، وهي من منشورات الكلية نفسها.

على سبيل المقارنة، نشير إلى أن إميل لاووست Emil Laoust يميز بين نوعين من الجوامع في البلاد الأمازيغية بالمغرب، مسجد ثابت مبني بالطوب أو الحجر، وبدون صومعة، يوضع في مكان معزول، وهو مسكن منخفض موجه نحو القبلة، به محراب وغرف قد تصل إلى أربعة أو أكثر: واحدة مخصصة للصلاة، وهي واسعة، والثانية للوضوء والطهارة تسمى (الميضاءة)، والثالثة لسكن الفقيه، والرابعة أو أكثر بمثابة مخازن لمؤونة الجامع والفقيه والجماعة[15]. هذا النوع من الجوامع ينتشر عند الأمازيغ المستقرين بالجنوب بالأطلسين الكبير والصغير، مع وجود اختلافات في مورفولوجيتها من منطقة لأخرى. أما النوع الثاني من الجوامع والتي لا تعدو أن تكون مجرد خيمة متحركة (جوالة) وبسيطة كمثيلاتها التي يخصصها الأمازيغ للسكن، تنتشر عند الأمازيغ الرحل وأنصاف الرحل، خاصة بالأطلس المتوسط، وتكون موجهة للشرق، وفي الغالب بوسط الدوار أو بحانبه، ويميزها عن باقي الخيام علم أبيض يرفع في أعلاه (العْلاَمْ)، مثله في ذلك مثل الأضرحة والكراكير وقبور المجاهدين. وعلى مستوى الوظائف لم يكن مسجد-الخيمة عند الأمازيغ الرحل مكانا للصلاة، حسب إميل لاووست[16]، بل كان مكانا لإقامة الطّالْبْ (الفقيه) وفضاءً لتعليم القرآن للصبيان، ومأوى للعابرين والمسافرين.

لا يختلف المسجد-الخيمة عند إميل لاووست، عن الخيمة-الجّامع التي تناولها أحمد بوبية في مذكراته، في إطار تجربته بالتعليم الديني الأولي أو في إطار الحديث عن التعليم بزمور خلال فترة الحماية[17]. حيث يشير المؤلف إلى أنه فتح عيناه «في الدوار على السكنى في الخيمة، ذلك الخباء المنسوج من الصوف والشعر، وكان المسجد أيضا خيمة تبنى وسط الدوار ينتقل معه حيثما انتقل»[18]، ثم بدأ يتلقى تعليمه القرآني الأولي بخيمة المسجد بقبيلة أيت أوريبل فخذة أيت سليمان، دوار أيت لحسن أوحدّو، بعد استكماله لأربعة أعوام، ثم انتقل إلى خيمة مسجد آخر بقبليين عند والده لحفظ المتون (ابن عاشر والأجرومية) عند فقيه من مشرع بلقصيري.

(15) Laoust, Emile, « Le Taleb et la Mosquée en pays berbère », **Bulletin de l'enseignement public au Maroc,** octobre 1924, N° 61, 11° Année. P.4-5.

(16) Ibid. P. 6 .

(17) ولد المؤلف بقبيلة قبليين بزمور عام 1918م.

(18) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص258.

ويستفاد من استطرادات المؤلف في الكتاب، ومن الإشارات المتفرقة هنا وهناك، أن زمور كان مجالا لشبكة قوية من الطرق الصوفية (الكتانية والدرقاوية والتيجانية)، ومن المساجد لتحفيظ القرآن، منها مسجد أيت لحسن بقبيلة أيت يدين، ومسجدا أيت بوزيان، وأيت بوگرين بقبيلة قبليين، ومسجد أيت لحسن أوحدّو بأيت سليمان بأيت أوريبل، ومسجد أيت حمو يدير بحودرّان، ومسجد أيت العنزي بقبيلة بني حكم. وكانت تلك الشبكة من الجوامع تعمل على تحفيظ القرآن فقط، بدون متون أو علوم اللغة والنحو والسيرة. كما شكلت خزانا مهما لحركة الجهاد التي واجهت الاحتلال الفرنسي بكل ما أوتيت من قوة، قبل التراجع النسبي أمام قوة تنظيم وتجهيز الجيش الفرنسي.

والواقع أن صنف الجوامع المقامة تحت الخيام كانت واسعة الانتشار بالمناطق الأمازيغية بالأطلس المتوسط، إلا أن التحولات السريعة التي عرفها المغرب عامة وزمور خاصة، بعد التمكن التدريجي من المجال، جعل مؤسسة الجامع تعرف تحولات بدورها على مستوى مورفولوجيتها وعلى مستوى انتشارها في المجال الزموري.

على المستوى المورفولوجي، بدأ الجامع بزمور يخرج نسبيا من الخيمة إلى (النوايل) والبيت الخشبي أو القصديري، وهذا التحول في الشكل، سيشمل بعض الأوجه الأخرى من الحياة الاجتماعية والاقتصادية بزمور عامة وبقرية الخميسات الناشئة خاصة. يقول المؤلف: «ذهبت مع رفيقي وصديقي الشاب المهذب السيد احميدة بن إدريس العمراوي إلى قرية تيفلت [...] وصلنا إلى مسكنهم، وكان يتكون من خيمة كبيرة، كما هو الشأن إذ ذاك في زمور كلها. والجامع كان عبارة عن بيت من القصب (نوالة)»[19].

أما على مستوى الانتشار في المجال الزموري، فقد عرفت شبكة الجوامع بعد الاحتلال الفرنسي وتطبيق السياسة الأمازيغية في مجال القضاء والتعليم، تقلصا كبيرا، بفعل المنافسة الشديدة للمدرسة الفرنسية (الرومية) للتعليم الديني في الجوامع، «فالتفتت السياسة التعليمية الاستعمارية إلى الكتاتيب القرآنية والمساجد، فغزوها بشتى الوسائل الإغرائية متسترة بمحاربة الجهل والأمية، مدعية أن رفع الأمية لا يتم إلا بإدخال برامج حديثة تساير المدنية العصرية [...] وأن التعليم التقليدي الذي يحافظ –في ما

(19) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص 279-280.

يحافظ عليه – على تعليم القرآن هو تعليم جامد منحط»[20]. ولا يراد هنا بتقلص الكتاتيب انقراضها نهائيا، بل تراجع مجال امتدادها، والدليل على ذلك استمرار وجودها إلى الآن في جميع قبائل زمور.

ثالثا: الجّامع والجْاعة: أية علاقة؟

أسال موضوع القبيلة والجماعات الطبيعية المكونة لها الكثير من المداد، سواء في عهد الاستعمار أو في فترة الاستقلال السياسي للمغرب. وتناولت العديد من الدراسات موضوع الجماعات بتعريفها بصيغ ومضامين لفظية تأرجحت بين استقراء المفهوم، أي البحث في أصوله انطلاقا من أمثلة حالات جزئية، وصولا إلى تعريفه تعريفا شاملا وكليا، وبين استنباطه انطلاقا من المفهوم الكلي إلى أجزائه المكونة له. والملاحظ أن تلك الدراسات قد ركزت في تشريح مفهوم الجماعات على عوامل مؤسسة متعددة، في طليعتها العاملان السلالي والقرابة الدموية، والعامل الجغرافي، والعاملان الديموغرافي والمادي، والسياسات الخارجية مع المخزن والأولياء والاستعمار. إلا أن ما يلاحظ على تلك الدراسات هو إقصاؤها لجانب مهم في تشكيل الجماعات الطبيعية، وهو الجانب الثقافي المرتبط بمؤسسة دينية كان لها الدور الكبير في الحياة الاجتماعية، وهي مؤسسة الجامع.

ولإبراز طبيعة العلاقة بين الجّامع والجْماعة بمجال قبائل زمور نورد نصين مهمين: الأول عبارة عن فقرة مقتطفة من مقال لأحمد التوفيق مما جاء فيها: «وشخصية الطّالْب [الفقيه] شخصية صنعتها الجماعة لحاجتها ودخلت معها في جدال دائم من حيث إنها على الإجمال لم تستغن عنها ولم تتقبلها كامل التقبل»[21].

وفي النص الثاني، كتب أحمد بُوبية يقول: «كانت لكل قبيلة [بزمور] جماعتها التي ترجع إليها في شؤونها العادية. فالجماعة هي التي تقرر مقدار المساهمة في مصاريفها التي تعنى بمصاريف الحفلات الدينية والموسمية وتسديد مصاريف الجامع من غطاء ووطاء وخيمة وأجرة الفقيه الذي يتولى الإمامة وتعليم الصبيان؛ كما أنها هي التي تقرر تنظيم الدوار وعدد الخيام التي يتكون منها وقبول من يريد الالتحاق بها من الغير،

(20) المرجع نفسه، ص 321-322.

(21) التوفيق، أحمد، «الطالب» في اللغة والاصطلاح بالمغرب، نشر ضمن أعمال «**الشخصية المغربية» الصادرة عن الجمعية المغربية للتراث اللغوي**، 2003، ص 150.

فيصبح فردا من أفرادها؛ كما أنها هي التي تبث في أي خلاف يقع بين أفراد الجماعة من حيث النزول بالدوار أو الحرث بأرض الجماعة أو المساهمة وعدمها في الحركات التعاونية في الحصاد والدرس والحرث، الخ. والجماعات كان يتم تكوينها بالاقتراع من لدن الأفراد البالغين الذين يمكنهم حمل السلاح. ولا يمكن أن يسمح لأي فرقة أن تكون لها جماعتها الصغرى إلا إذا توفرت على الجامع. فلا يمكن أن تكون جماعة دون جامع، بل يمكن أن يكون هناك جامع صغير في طور التكوين تابع للجامع الكبير ريثما يتكاثر سكان الجامع الصغير ليصبح في إمكانه أن تسمح له الجماعة الأم بتكوين جماعته»[22].

ماذا يمكن أن يستفاد من هذين النصين في مستوى العلاقة بين الجامع والجْماعة؟

يقوم النص الأول على بنية حجاجية أساسها التناظر بين مجالين هما مجال الطّالب أي الجامع (ينطق في اللسان المغربي الدارج بسكون اللام) ومجال الجماعة، فالمجال الثاني هو السابق عن المجال الأول، أي أن الجماعة تصنع الجامع وتوظف الطّالب، لحاجتها الضرورية، أي لاكتساب شرعية وجودها كجماعة أمام الجماعات الأخرى. ولا يدل هذا التناظر على الانسجام المطلق بين المؤسستين، بل تظل العلاقة بينهما ملتبسة ومتوترة تتأرجح بين الاستغناء والتقبل. فيما يقوم النص الثاني كذلك على بنية حجاجية أساسها العلاقة الترابطية الشرطية بين مؤسسة الجامع والجماعة، فكل فرقة من الناس في مجال زمور، ترغب في الارتقاء إلى صف الجْماعة معترف بها، عليها أن تنشأ لنفسها جامعا يضمن لها شرط وجودها، «فلا جماعة بدون جامع»، كما يمكن لفرقة صغيرة أن تؤسس جامعا صغيرا مرتبطاً بجامع كبير، لكن هذا الشرط لا يحقق لها وجودها في غياب الشرط الديموغرافي.

وإذا كانت هذه المؤشرات لا تسعفنا بالخروج بصورة واضحة ويقينية، وبتعميم حول العلاقة العضوية للجّامع بالجْماعة بالمغرب، فإنها على الأقل تعطينا علامات قوية حول ثبوت العامل والشرط الثقافي الديني إلى جانب العامل الديموغرافي في قيام الجْماعة والجماعات الطبيعية في مجال زمور.

(22) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص 198-199.

رابعا: الجْماعة والجامع: التدبير الجماعي

يوجد على رأس كل مسجد «مُقدّم» يدير شؤونه، ويوفر له الضوء، ويعتني بأفرشته، ويحافظ على نظافته. كما يكلف بجمع المساهمات العينية خلال فترات الحصاد والتي يتم إيداعها في مخزن، ويَحتفض بالمفتاح، في المناطق التي تتوفر فيها المساجد على أبواب. يتوفر المسجد في بلاد الأمازيغ المستقرين، كمثيله بالمدن، على أحباس للمحسنين، وعند الرحل وأنصاف الرحل يتوفر مسجد الخيمة على قطعان للغنم، وصوف يستعمل لصناعة أو ترميم الأجزاء التي تتكون منها الخيمة، ويملك أحيانا ثور أو ثيران، جمل أو جمال، تستعمل لحمله في فترات الإنتجاع[23].

تعمل الجماعة على بناء جامع كشرط أساسي لوجودها، كما أسلفنا الذكر، فتبحث له عن الطّالب، تتعاقد معه لمدة سنة واحدة، للقيام بالمـــُهمتين الأساسيتين، وهما إمامة الصلاة، وتعليم القرآن للصبيان، «وهذا التعاقد المسمى «بالمشارطة» جعل الطالب بمثابة الموظف الديني والتعليمي المرفود من طرف الجماعة على الكاهل»[24]، وفي مقابل الشرط، تمنح الجماعة للطّالْب أجرة تختلف من جماعة لأخرى باختلاف إمكانياتها المادية، ومؤهلات الطّالب المعرفية، ومكانته الاجتماعية، إذ في حال ثبوت نسبه الشريف تتضاعف أجرته لتحفيزه على الاستقرار بالجماعة التي تكون في حاجة ماسة لخدماته ولبركته. يقول إميل لاووست: «في إحدى دواوير أيت نظير، يصل الشرط السنوي للطّالب إلى ستّين مُدّا من الحبوب: أربعون مدّا من الشعير، و20 مدّا من القمح، وجَزّة من الصوف لكل 20 خروف، وكبش لعيد الأضحى يسمى عندهم ب (تاغْيّات)، وسمن، ومحصول حقل يستغل بالتويزة»[25].

وحول المقدار السنوي للشرط، صرح لنا أحد قدماء الفقهاء بالخميسات بقوله: «خلال الثمانينيات من القرن الماضي، كنت مشارطا في قبيلة أيت أوريبل بمسجد أيت بنحمادي، وباعتبار الدوار لا بأس به، كان الشرط السنوي هو 90 مدا، 60 مدا من الشعير (قسمتين)، و30 مدا من القمح (قسمة واحدة)، أما في الدواوير الفقيرة، فكان

(23) Laoust, Emile, « Le Taleb…. », op, cit, P6 .

(24) التوفيق، «الطالب» في اللغة والاصطلاح بالمغرب، مرجع سابق، ص149.

(25) Laoust, Emile, « Le Taleb….», op, cit, P 9.

الشرط يتراوح بين 40 و50 مدا»[26]. وعلاوة على الشرط السنوي، فإن التلاميذ «يدفعون كل أسبوع قيمة بيضة للفقيه يوم كل جمعة، وعند عطلة رمضان وعطلة عيد الأضحى وعطلة عيد المولد يدفعون قدرا معينا من النقود يأتي به كل واحد منهم، كذلك عندما يختم الطفل أي ختمة، يقدم قدرا من النقود للمعلم»[27]. وعندما يحفظ المحضري القرآن كله قراءة وكتابة ورسما، يكون «المعلم قد استحق الجائزة التي هي عبارة عن ثور من البقر»[28]. بالإضافة إلى ذلك، كان الطّالب ينخرط في الحملات السنوية إلى جانب فقهاء آخرين لجمع التبرعات والصدقات من القبيلة أو القبائل المجاورة، أو كان يدفع بتلامذته في جولات بالدوار أو بالقبيلة لجمع التبرعات لفائدته.

وبالجملة، كان الطّالب يعيش وضعية الفقر، لأن الشرط السنوي وجولات جمع التبرعات لا يكفيه لسد جميع حاجياته. ولا شك في أن الضائقة المادية للطالب تضطره إلى تنويع مصادر رزقه، إذ كان يمتهن حرفا أخرى مثل الحلاقة والخياطة، ومنهم من يلجأ إلى «الاشتغال بالسيميا والبحث عن الكنوز وكثرة التعامل مع النساء في التسببات المبنية على تمائم الحفظ المسماة «بالحجاب»، أو على السحر الذي يقرب أو يباعد بين الأحباب. وأهلية الطالب لذلك نابعة من حفظ بعض المنظومات كمنظومة «الدمياطي»[29]. وبعض تلك الممارسات تراقبها الجماعة وتقيمها تقييما قاسيا، لأن الجماعة تريده معلما «فوق الاعتبارات المادية وفوق كل شبهة أخلاقية، لذلك قالوا عنه باللغة العامية إذا فاجأهم بتخييب آمالهم: 'الطّالْبْ الّلي كانترْجّاو بْرْكتو لْقِيناهْ كايشطحْ بْبْلغتو»، ومعناه: الطالب الذي نترجى بركته، وجدناه في الجامع يرقص بحذائه[30].

نخلص من كل هذا إلى القول بأن الجامع كان يخضع لتدبير جماعي من طرف الجْماعة التي تتعاقد مع الطّالب لمدة سنة واحدة مقابل شرط سنوي عيني (أجرة)،

(26) الطّالب أحمد بندادا، ولد عام 1949م، بقبيلة أيت يدين، التحق بمسجد أيت لحسن بنفس القبيلة لحفظ القرآن عن عمر يناهز سبع سنوات، وقضى به 16 سنة، تتلمذ على يد فقيه من منطقة جبالة.

(27) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص613.

(28) المرجع نفسه، ص 613.

(29) الدمياطية: قصيدة للتوسل بأسماء الله الحسنى، لمحمد الديروطي الدمياطي (توفي عام 1515م)، ومن مراميها التوصل إلى أسرار بعض الأسماء التي يقوم بها ما يسمى بالجدول أو بضرب الخط الزناتي، يعني التنبؤ بالمستقبل عن طريق جدول من أربع مربعات في كل خانة منه أربعة رموز مكونة من خطوط ونقط.

(30) التوفيق، «الطالب» في اللغة والإصطلاح بالمغرب، مرجع سابق، ص155.

إلى جانب بعض التعويضات الهزيلة التي لا تكفيه لسد حاجياته، مما جعله يلقب ب «بولكتوب» أي صاحب الكتب، والذي لا يتوفر عن أشياء زائدة عنها، فتراه عندما ينهي شرطه مع الجماعة، يحمل أسفاره في قِبٍّ جلبابه، فيسير إلى أقرب دوار أو قبيلة طالبا لشرط جديد، وللتخفيف من ضائقته المالية يلجأ إلى تنويع مصادر رزقه قد تقبلها الجماعة وقد ترفضها. وبالرغم من شظف العيش الذي يتعود عليه الطّالب، فإن مهنته تعرف إقبالا كبيرا نظرا للمكانة المقدسة التي تحتلها في الوسط القبلي، حيث تتمنى كلُ أمّ أن يصير أحَدُ أبنائها طالبا.

خامسا: الطّالب والجْماعة: أية أدوار؟

لعب الطّالبْ (بتشديد الطاء وبسكون اللام) أدوارا طلائعية ونشيطة في تاريخ المغرب، فخلال التمهيد لقيام الدولة المرابطية طلب أبو عمران الفاسي المستقر بالقيروان من أحد تلامذته، المستقرين بأكَلو بناحية تيزنيت الحالية، استقبال الطالب عبد الله بن ياسين، المطلوب من أحد الزعامات المرابطية ليكون معلما ومنظرا إيديولوجيا لقبائل الصحراء في القرن الخامس الهجري. والمراد هنا أن هذا التلميذ هو واكَاكْ بن زلّو اللمطي، ومعنى «واكَّاكْ» في لغة صنهاجة «ابن الطالب»»[31]. لا يعرف مدلول هذا الاسم الذي استعمل لترجمة معنى اسم وارد من الشرق إلى المغرب، «والذي تأكّد هو أن كلمة «أكَّاكْ» قد تركت المجال للكلمة العربية «الطّالْب» والتي سادت في سياق تاريخ المغرب الإسلامي لتعني قبل كل شيء «حافظ القرآن الكريم»»[32]. وفي عصر الدولة الموحدية لعب طلبة الموحدين دورا كبيرا في نشر الدعوة، حتى أصبحوا فئة مهمة في هرم الدولة. وهناك من الطلبة من كان له طموح سياسي في الوصول إلى الحكم، خلال الدولتين السعدية والعلوية، مثل تجربة بن أبي محلي في العصر السعدي، والجيلاني الزرهوني الملقب ب (بوحمارة) في أوائل القرن العشرين. إلا أنه طموح كان يجهض في المهد. ولعل السلاطين قد انتبهوا إلى مثل هذا الطموح السياسي لدى الطلبة، فعمِلوا على كبته أو تفريغه. ويرى أحمد التوفيق في «العمل المسرحي المعروف ب «سلطان الطلبة»، والذي ينسب إلى السلطان مولاي رشيد العلوي، تفريغاً لعمل الطلبة من

(31) المرجع نفسه، ص 151.

(32) المرجع نفسه، ص 148.

كل مضمون سياسي»[33]. كما تم تهميش دور الطلبة من طرف الفقهاء الذين تكاثروا، وحصره في إمامة الصلاة وتعليم القرآن للصبيان.

وفي مستوى آخر، لعب الطّالْب في المجال القبلي بالمغرب، ومنها مجال زمور، أدوارا متعددة ومتداخلة، جعلت منه قطب الرحى الذي تدور حوله الحياة الاجتماعية والاقتصادية والنفسية للجماعة، فعند مؤسسة الجامع التي يقودها الطّالب تلتقي أفراح وهموم الناس اليومية. لقد كان حفاظ كتاب الله والطْلبة «منارا تهتدي بهم العامة ويتخذونه أسوة وقدوة»[34]، وبمجرد ما يتخرج الطّالب من الجامع حافظا لكتاب الله قراءة وكتابة ورسما، يطلق عليه «لقب «سي»، حيث لا يخاطب بعد ذلك إلاّ بـ (سّي فلان) عوضا عن فلان. وهذا تشريف للقرآن(...)، فهذه القدسية أيضا كان لها مفعولها القويّ في النفوس ولا يزال»[35].

ما مصدر هذه القدسية التي يتمتع بها الجّامع والطّالب في حياة الجْماعة؟

يورد أحمد التوفيق، نقلا عن الأستاذ عمر أمرير[36]، المواصفات السبعة التي يجب أن تتوفر في الطّالْب، وتجمعها كلمتان هما: «فـقص مـبعذ»:

- فالفاء تعني أن الطالب لابد أن يكون فاهما لمحفوظه؛
- والقاف تشير إلى أنه قارئ يقرأ كل مكتوب من غير محفوظه، ويُتقِن قراءة ورش المعتمدة بالمغرب؛
- والصاد تعني أنه ينبغي أن يكون صادقا بالضرورة؛
- والميم تعني أنه مؤمن صادق الإيمان؛
- والباء تعني أنه بالغ مُكّلف؛
- والعين تعني أنه معدود من العبّاد؛
- والذال المعجمة ترمز إلى أنه من الذاكرين.

(33) المرجع نفسه، ص 148.

(34) المرجع نفسه، ص 156.

(35) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص 460.

(36) التوفيق، «الطالب» في اللغة والإصطلاح بالمغرب، مرجع سابق، ص150، ويحيل المؤلف إلى هامش وارد في كتاب عمر أمرير في موضوع: الشعر الأمازيغي المنسوب لسيدي حمو الطالب، وهو يفصل فيه رمز «فقص مبعذ».

يصعب الجزم حول مدى توفر كل هذه المواصفات في الطّالْب الذي كانت توظفه الجماعات في مجال زمور، إذ لا توجد إشارات تحيل إلى توفر كل تلك الشروط. ولكن من المؤكد، حسب ما أورده أحمد بوبية، أن الطالب يكون حافظا للقرآن قراءة وكتابة ورسما، يستظهر القراءات السبع، ويحفظ بعض المتون مثل ابن عاشر والأجرومية، وأن الأفق الدراسي كان ضيقا بزمور، مما يفرض على الطّالب الانتقال إلى بعض الجوامع المنتشرة بنواحي زرهون، أو لتعميق معارفه وتوسيعها، أو الانتقال إلى جامع القرويين للحصول على العالِمية.

بالجملة، كان الطّالب في مؤسسة الجّامع مقدسا بزمور، لأن الجماعة في حاجة له بشكل يومي للصلاة وتعليم القرآن للصبيان. وكان الجامع مأوى للمرضى الباحثين عن الشفاء، ومكانا للبحث عن الإلهام للنساء والشعراء والموسيقيين، وفضاء للأحلام المحفزة على التعثرات، ومجمع للعاطلين والغرباء والعابرين والمسافرين، كما كان مسرحا لأفعال ومبادرات تهم الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فمنه تنطلق حملات الاستسقاء عندما ينحبس المطر، وفيه تقام المناسبات الدينية، مثل إحياء ليلة القدر، وفيه يعقد قران الأزواج، وفيه يؤدى القسم أو اليمين بعد التورط في سرقة أو جريمة قتل، وفيه يتم غسل الميت وتجهيزه نحو مثواه الأخير.

كما لعبت الجوامع دورا سياسيا، إذ كانت تشكل خزانا كبيرا للمجاهدين الذين واجهوا الجيش الفرنسي بمنطقة زمور، منهم من سار على درب الجهاد إلى نهايته عام 1934م بجبل بوكَافر، ومنهم من فضل اعتزال العمل السياسي، أو الاندماج في التحول الذي أحدثه الاستعمار بالمنطقة. ويورد الفقيه أحمد بوبية، قصيدة ملحونة منسوجة على منوال الحروف الهجائية، نسبها لِ سّي حدّو السيبرني والتي شنّع فيها بطلبة القرآن الذين تخاذلوا عن الثبات في الجهاد، وخضعوا للاستعمار. ونظرا لخطورة القصيدة، منعت سلطات الحماية بالخميسات تداولها في المحافل والمناسبات[37].

لقد لعب الجامع والطّالب دورا مركزيا في حياة الجْماعة، إذ كان ملاذها في حل العديد من القضايا التي تطرح في تدبير شؤونها. ونظرا لهذه المكانة المقدسة التي يتمتع بها، فإنه كان مراقبا في أفعاله وسلوكاته، وكان معرضا لمجموعة من المحن، نذكر من بينها:

(37) بوبية، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، مرجع سابق، ص.461-463.

- يروي إميل لاووست أن أحد الطّلبة، في مكان ما بالأطلس المتوسط، كان شريفا، احتجز بالقوة من طرف الأمازيغ خلال سنوات الجفاف، ورمي به في بركة مائية لعدة ساعات حتى تشفق السماء لحاله فتجود بالمطر[38]؛ كما يروي أن الطّالب يكون موضوعا للسخرية من طرف الجماعة التي لا تفقه من أقواله وخطبه سوى بعض الحروف والكلمات: «لا نستوعب مما يقوله الفقيه [يقول أحد الأمازيغ ساخرا] في المسجد سوى ثلاثة حروف: حرف الحاء، بمعنى: حسّنْ لِي (أحلق لي)، وحرف الخاء بمعنى: خَيّْطْ لِي (أخط لي)، وحرف السين: بمعنى سَلّْفْ لِي (أقرض لي)»[39].

- يشير أحمد التوفيق إلى أن الطّالب المشارط قد يطالب من طرف الجْماعة بأشياء غير مؤهل لها، «كأن يطلب منه، مثلا، تحرير رسالة باسم جماعة القرية إلى جماعة أخرى، فلا يستطيع تحرير بعض مضامينها»[40].

- الطّالب متهم، في أحاديث الناس، بطلب الولائم والحرص عليها والجري وراءها للمسافات الطوال، وهذا ما يجسده المثل المغربي الذي يقول على لسان الطلبة: «الزردة في بغداد! قْريبة، إذا وجدت»؛

- يكون الطّالْب مستهدفا من طرف الجماعة، إذ تسقط عليه نعوتا قاسية من قبيل الدهاء والمكر، فيتحدث الناس عن «فعايْل الطّالْبا»؛

- يكون الطّالب مضرب المثل في التقتير والشح والاقتصاد.

ولعل مايبرر هذه المحن، خاصة في جانبها المرتبط بوضعيته المادية، عدم كفاية أجرته التي يتلقاها من شرطه السنوي من الجْماعة، والآثار السلبية التي تتركها سنوات شظف العيش خلال فترات الدراسة، والتعود على حياة القلة والاقتصاد في الجامع، وهو ما يدفع البعض منهم إلى امتهان حرف أخرى تعتبرها الجْماعة غير شريفة.

(38) Laoust, Emile, « Le Taleb…. », op, cit. P14.

(39) Ibid, p11.

(40) التوفيق، «الطالب» في اللغة والاصطلاح بالمغرب، مرجع سابق، ص.150.

خاتمة

حاولنا، في هذا المقال، تسليط الضوء على مؤسسة الجامع داخل الجْماعة بمجال أمازيغي، وهو مجال زمور، الذي أهملته الدراسات المنجزة حول المنطقة في فترة ما بعد الاستقلال. وركزنا على العامل الثقافي الديني ودوره في قيام الجْماعة، واعتبرناه شرطا جوهريا لقيام كل جماعة بزمور. كما حاولنا التطرق إلى الجوانب المحيطة بالموضوع، وعلى رأسها التدبير الجماعي للجامع والأدوار المعقدة والمتداخلة للطّالب في الجْماعة، والمكانة التي يحتلها، والمحن التي عاشها ويعيشها في المجال القبلي الزموري.

ويحق لنا في الأخير أن نتساءل: ماذا بقي من الجامع والجْماعة بزمور؟

الواقع أن الجامع والطّالب والجْماعة، مؤسسات لا زالت حية ومستمرة ومتجددة في مجال القبائل بزمور، فالجوامع منتشرة في مختلف الدواوير بالمنطقة، والطّالب لا زال حاضرا ومطلوبا في حياة الناس، تخصص له وزارة الأوقاف أجرة شهرية، كما يستفيد في بعض الدواوير من الشرط السنوي، مقابل الخدمات التي يقدمها للجماعة وفي مقدمتها إمامة الصلاة، فيما تعرف وظيفة التعليم للصبيان تراجعا ملحوظا، بعد تعميم المدارس العمومية في جميع أرجاء التراب الزموري. ويبدو أن مستوى الطّالب قد تحسن بقراءة الجرائد ومشاهدة التليفزيون واستعمال الهواتف الجوالة والانترنيت.

أما الجْماعة، الحقيقة المغاربية الأكثر قِدما، حسب قول جاك بيرك، فلا زالت مستمرة الوجود بقبائل زمور كما في غيرها من قبائل المغرب، كما أنها تلعب أدوارا هامة في التنمية المحلية في إطار ما يسمى بحركية المجتمع المدني، التي تتكون أساسا من أعضاء الجماعات المحلية غير الرسمية، وأبناء المهاجرين العائدين مؤقتا أو بصفة نهائية إلى القبيلة، والمتعلمين في المدارس والجامعات المغربية الذين يهتمون بالشأن المحلي.ـ

وتعرف زمور تحولات عميقة في جميع المجالات، بما فيها ما يتعلق بتدبير الشأن الديني، الأمر الذي كان له انعكاس على وضعية مؤسسة الجامع وعلاقته ب «اجماعة» الدوار. ورغم هذه التحولات لازالت مؤسسة الجامع مستمرة في جميع قبائل زمور، بتدبير، في الغالب الأعم، من الجْماعة. كما استمر الجامع في القيام بوظائفه الدينية والاجتماعية أساسا، مسايرا التحولات المتعددة التي تشهدها ساكنة المنطقة خاصة والمجتمع المغربي عامة.

البيبلوغرافيا

- بوبية، أحمد، **قبائل زمور والحركة الوطنية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.
- بورقية، رحمة، **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقات الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، 1991.
- التوفيق، أحمد، «**الطالب» في اللغة والاصطلاح بالمغرب**»، نشر ضمن أعمال «**الشخصية المغربية**»، **الصادرة عن الجمعية المغربية للتراث اللغوي**، 2003.
- حجي، محمد، **معلمة المغرب**، مادة «الجامع»، الجزء التاسع، نشر مطابع سلا، ص 2862.
- حماني، أقفلي: **الحزب والقبيلة: ملاحظات حول بعض عوائق التحديث السياسي في العالم القروي**. ضمن ندوة: التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2002.
- السبتي، عبد الأحد، **بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2009.

- Berque, Jacques, Maghreb : histoire et sociétés. S.N.E.D, Alger-duculot, 1974.
- Berque, Jacques, Le Maghreb entre les 2 guerres, Ed, du seuil, 3ème édition, 1978.
- Hammou BELGHAZI : *TADA Chez les Zemmour, Instances, Puissance et Evanescence*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, 2008.
- Lesne (Marcel) : *Histoire d'un groupement berbère : les Zemmour*. Paris, 1959.
- Laoust, Emile, «Le Taleb et la Mosquée en pays berbère», Bulletin de l'enseignement public au Maroc, octobre 1924, N° 61, 11° Année.
- Rachik, Hassan, «gma'a, tradition et politique», in, Hésperess- Tamuda, vol XXXIX, fasc. 2, 2001.

العزابة كمؤسسة جماعية
بين الموروث والمعاصرة، «تحديات إباضية»

ذ. علي عشي
قسم التاريخ، جامعة عباس لغرور خنشلة،
الجزائر

مقدمة

على الرغم من التشاؤم الذي ساد الأوساط الإباضية، بعد سقوط الدولة الرستمية سنة 296هـ/909م، فقد صمم علماؤهم وأهل الرأي منهم على انتهاج أسلوب يحفظ لهم مذهبهم ويكرس وحدة جماعتهم في الأماكن التي التجئوا إليها بعد انهيار دولتهم، ووجدوا أن أفضل الطرق لبلوغ هذا الهدف هو العودة إلى طور الكتمان والدعوة سراً لوحدة مذهبهم[1].

إلا أن الإباضية توزعوا في مناطق مختلفة متباعدة تفصل بينهم قوى معادية لهم تتربص بهم السوء، وتبعاً لذلك فقد صعب عليهم تعيين شخص واحد منهم ليكون إمام كتمان يدبر أمرهم وينقذهم مما هم فيه من محنة وفرقة وشدة، فأخذ علماؤهم يتبادلون الزيارات للتشاور في الوسائل التي تحفظ لهم دعوتهم من الزوال، وأخذوا يرتبون المجالس السرية والحلقات، ويضعون بعض التقاليد والنظم حتى توصلوا في بداية القرن الخامس الهجري إلى ما عرف في التاريخ الإباضي المغربي باسم نظام العزابة، وهو بمثابة «السلطان العادل في العدل سواء»[2].

أصبحت العزابة من مظاهر الحضارة بميزاب، ومن الأنظمة الاجتماعية والسياسية الصارمة المتبعة فيه، في ظل تعاليم الدين الإسلامي، والمذهب الإباضي، ويشمل هذا النظام الجانب العلمي والاجتماعي والسياسي عند الميزابيين، وسأركز أكثر على الجانب الاجتماعي بحسب طبيعة الندوة.

---

(1) مسعود مزهودي: الاباضية في المغرب الأوسط، المطبعة العربية، غرداية، 1996، ص195.

(2) أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوتي (تـ ق 6هـ) : السير، مخطوط، مكتبة الحاج سعيد محمد أيوب، غرداية، الجزائر، ورقة5.

أولاً: تقديم وتعريف:

إن مجلس العزابة هو الذي يشرف على المجتمع الإباضي، إشرافا تاما، وفي مختلف شؤون الحياة، فهو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وهو القاضي الذي ينصف المظلوم، ويدافع عن حقه، وهو الذي يقوم بإصدار الأحكام في المشاكل التي تقع بين الناس، ولا زال هذا النظام يمارس ويطبق في المدن الإباضية بالجزائر إلى يومنا هذا، وقد تطور هذا النظام بتطور الحياة وأضاف إليه الشيوخ بعض الزيادات حسب ما تقتضيه الأمور[3].

1- تعريفها:

العزابة هيئة محدودة العدد، تمثل خيرة أهل البلد علما وصلاحا، وهذه الهيئة تقوم بالإشراف الكامل على شؤون المجتمع الإباضي، الشؤون الدينية والشؤون التعليمية، والشؤون الاجتماعية، والشؤون السياسية، وهي في زمن الظهور والدفاع تمثل مجلس الشورى للإمام أو عامله ومن ينوب عنه، أما في زمن الشراء[4]، أو الكتمان، فهي تمثل الإمام وتقوم بعمله[5].

حلقة العزّابة من أهم وأعلى وأشهر الهيئات الاجتماعية والدينية والسياسية بميزاب، والمكونون لهذه الحلقة يعرفون في أوساط العامة من الميزابيين باسم: إِعَـزَّابَـنْ[6]، والواحد منهم يسمى: أَعَـزَّابْ، وهم يمثلون العلماء والأئمة وأهل الرأي والمشورة من الشعب «السكان»، وتقوم الحلقة بالإشراف الكامل على شؤون المجتمع الإباضي الدينية والتعليمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[7].

---

(3) مسعود مزهزدي: المرجع السابق، ص195-196.

(4) هكذا وردت في المصدر ويقصد بها زمن الشدة.آية الله جعفر السبحاني: بحوث في الملل والنحل، عمان، د ت، ج5، ص291.

(5) آية الله جعفر السبحاني: المرجع نفسه، ج5، ص291.

(6) يطلق على الفرد من أتباع هذا التنظيم عزابي (الجمع عزابة)، وتشتق الكلمة -والتي لم يرد لها ذكر في المعاجم- من فعل عزب، وأصله من العبرية أو الآرامية والتي تعني العزوف والبعد والامتناع، ثم تطورت دلالته فأصبحت تعني غير المتزوجين «عزاب». **روبيرتو روبيناتشو: العزابة حلقة الشيخ محمد بن بكير (وثيقة قديمة عن حياة نساك الصوامع في الإسلام)، ترجمة لميس الشجي، أعدها للنشر محمد ؤمادي، منشورات مؤسسة توالت الثقافية، ليبيا، 2006، ص24.** كما استخدم لفظ عزابة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للإشارة إلى نوع من المقاتلين حاربوا تحت لواء العثمانيين وأنظمة حكم تركية أخرى وكان محرم عليهم الزواج. **روبيرتو روبيناتشو: المرجع السابق، هامش53، ص24.**

(7) الجعبري: نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المطبعة العصرية، تونس، 1975، ص25.

وجاء في المصادر الإباضية أن كلمة «العزّابة» مشتقة من العزبة والعزوب، عزب عن الشيء، أي بعد وغاب وخفي واعتزل، والمقصود هنا بالعزلة، التصوف والانقطاع إلى العبادة والتهجد على رؤوس الجبال، وخدمة المصلحة العامة، ويستعمل العزَّابة النظام الإسلامي القائم على الشورى[8].

أما الفرد الواحد الذي ينتمي إلى مجلس العزابة، يطلق عليه اسم «عزابي»، وتعني كل من لازم الطريق وطلب العلم، وعزب عن الحياة الدنيوية، أي بعد عنها، وأول استعمال لهذه التسمية كان في عصر الشيخ أبي عبد الله محمد بن بكر (345-440هـ/ 956-1048م) الذي أسس نظام العزابة، ووضع له القوانين منذ سنة 409هـ/ 1018م[9].

كما أطلق على هذا المجلس اسم حلقة، لأن العزابة عندما يجتمعون يجلسون على هيئة حلقة أو دائرة، ويعني في نفس الوقت «حلقة العلم»[10].

2- تأسيسها:

كانت السلطة في المجتمع الميزابي أول الأمر بأيدي رؤساء العشائر، ثم تحول مركز السلطة في القرية إلى الهيئة الدينية، ثم تنقلت إلى حلقة العزابة التي رتبها الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي[11].

ولم تكن لهذه الحلقة في بادئ الأمر أي سلطة على المجتمع، ولم يكن هدف الشيخ إخضاع المجتمع الإباضي الميزابي لحلقته.

---

(8) أبو عمار عبد الكافي: المصدر السابق، ورقة 2؛ وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: كتاب السير، طبعة حجرية، المطبعة العلمية، تونس، 1321 هـ ص91؛ **وآية الله جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص291.**

(9) الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق وطبع إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، (د ت)، ج1، ص170.

(10) صالح باجية: الإباضية بالجريد، في العصور الإسلامية الأولى، دار أبو سلامة، تونس، ط1، 1976، ص185؛ **وباباو إسماعيل عمر: وادي ميزاب، مجلة التاريخ، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، عدد 19، سنة 1985، ص106.**

(11) ولد بفرسطاء بنفوسة حوالي سنة 345هـ/956 م، تعلم على يد علماء قسطيلية وجربة والقيروان. **النامي عمرو خليفة ملامح عن الحركة العلمية بوارجلان ونواحيها منذ انتهاء الدولة الرستمية حتى أواخر القرن السادس الهجري، محاضرات ومناقشات ملتقى الفكر الإسلامي، مجلة الأصالة، العدد45، فبراير، 1977، مج 1، ص119-97.**

فقد نظمها هو وتلميذاه: أبو الربيع سليمان بن يخلف وأبو الخطاب عبد السلام منصور بن وزجون، ولم تكن إلا هيئة تربوية تعليمية، بعيدة عن السلطة والسياسة، هدفها الوحيد نشر الإسلام والدعوة إلى اعتناق المذهب الإباضي، وتطبيق مبادئه ميدانيا، ولم يكن لها مقر دائم[12]، ولم تكن تعقد حلقات التدريس في مساجد القرى، بل كانت تعقدها سرا بعيدا عن العمران[13].

ولكن هذا النظام لم يبق على ما سطره الإمام أبو عبد الله وتلاميذه وإنما تطور مع الزمن، فكانت تضاف إليه من حين لآخر صلاحيات جديدة، وقد بقيت هذه الحلقات تعقد سرا، ولم يستعمل المسجد لهذا الغرض إلا في النصف الأول من القرن السادس الهـجري، وبعد مرور زمن تصدرت حلقة العزابة أمرها بمفهومها الشائع عند الميزابيين كسلطة عليا مطلقة قائمة مقام الإمامة العظمى[14].

3- ظروف تأسيسها:

بعد سقوط الدولة الرستمية، قامت الدولة الفاطمية الشيعية، وأدرك الميزابيون الإباضيون أنه يستحيل قيام أو تحقيق إمامة إسلامية قائمة على العدل والحق والشورى، حيث قتل شيوخهم، ولم يتمكنوا من استرداد ملكهم المفقود رغم كل الثورات التي قاموا بها[15].

وفي هذه الظروف من الحكم، فكر الميزابيون الإباضيون في نظام جديد يحل محل الإمامة أو الدولة للحفاظ على كيانهم ومذهبهم، لأنهم اقتنعوا بأنه لا قدرة لهم على تكوين إمامة الظهور ولا بد من نظام حكم داخلي عادل، منفصل عن الحكم الشيعي الجائر في ذلك الوقت.

---

(12) المقرّ الرسمي للعزّابة يكون في المسجد، ولذلك فلزام أن يكون في جانب من جوانب المسجد بيت خاص بالعزّابة، ويستحسن أن يكون بعيداً عن مجالس الناس، حتى لا تسمع المداولات التي تجري فيه، وهذا البيت الخاص بهم لا يجوز لغيرهم الدخول إليه مطلقاً، ويتحتّم على الجدد منهم أن يقوموا بتنظيفه ومراقبته وفرشه وملاحظة جميع ما يلزمه، وفيه تحفظ وثائقهم فلا يطّلع عليها أحد غيرهم .وجميع المداولات والمناقشات والمباحث التي تجري داخله تعتبر سرّيّة، لا يجوز إخراجها وإفشاؤها لأيّ سبب من الأسباب، ماعدا القرارات التي تّتخذ للتنفيذ فيتولّى الشيخ إعلانها، وقد ينوب عنه أحد الأعضاء الآخرين، ولا يجوز للعزّابة أن يناقشوا أي موضوع في غير مقرّهم الرسمي. **آية الله جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص292.**

(13) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص167.

(14) مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص196.

(15) نفسه، ص195.

وعلى الرغم من اعتقاد الإباضية بوجوب الإمامة وضرورة وجودها في المجتمع الإباضي، إلا أنهم يقيمونها حسب الظروف، لذلك نجد علماء الإباضية يضعون لها شروطا، إذا ما توفرت يصبح إعلان الإمامة أمرا واجبا، ويرى علي يحي معمر أن مجلس العزابة في مرحلة الظهور والدفاع يمثل مجلس الشورى للإمام، وفي مرحلة الكتمان يمثل الإمام نفسه[16].

ويرجع الفضل في تأسيس نظام العزابة إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن بكر، فهو «أول من ألهم سلوك الطريقة التي حفظ الله بها هذا المذهب فرسم المهمل وقيد الشارد»[17]، وكانت بدايتها في مسجد المنية بـ «تيقوس» ولم يكن الأمر مستقرا في إفريقية وقتئذ، فاتفق رأيهم على الانتقال إلى «أريغ»[18].

ولما عزموا على الانتقال إلى أريغ، أرسل أبو عبد الله رسولا إلى أبي القاسم يونس بن يزكن الويليلي[19] يخبره بما عزموا عليه ويطلب منه أن يجهز غارا يجتمع فيه التلاميذ للدراسة وطلب العلم[20]، ولما انتهى أبو القاسم من تهيئة الغار لحلقة التدريس، انتقل إليه التلاميذ رفقة شيخهم سنة (409هـ/ 1018م)، وفي هذا الموضع شرع أبو عبد الله في ترتيب الحلقة، وأصبح أعضاؤها «يكابدون» مؤونة العيش لأنفسهم، واجتهدوا غاية الاجتهاد في عزمهم[21].

---

(16) علي يحي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الأولى، دار الثقافة، بيروت، 1966، ص97.

(17) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص167.

فكرة التأسيس :يذكر أن أبي زكرياء فيصل بن أبي مسور (من علماء الطبقة الثامنة 400-350 هـ) إذ أرسل ولديه «زكرياء ويونس، وابن أخيه أبا بكر بن يحي وغيرهم للتعلم عند أبي عبد الله، فانطلق هؤلاء من جربة يبحثون عن موضعه، نظرا لكثرة تجواله وزياراته لإخوانه الإباضية في إفريقية والمغرب الأوسط، فالتقوا به في مدينة «تيقيوس»، حيث كان عائدا من «القيروان» بعد تعلمه النحو والعربية، وكان متجها إلى أبي عمران موسى بن أبي زكرياء (ممن عاصروا مؤسس نظام العزابة) القاطن بـ «تجديت» لتعلم الفقه، ولما أخبروه بغايتهم، امتنع كل الامتناع، فظلوا يلحون عليه حتى أجابهم بشرط أن لا يسألوه عن مسألة ولا يجيبهم إلا بعد مضي أربعة أشهر. **أبو زكرياء: سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق إسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ج1، ص174-173؛ والدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص.167**

Aicha Daddi Addoun, Sociologies et Histoire des Algériens Ibadites , Gardaia, 1977, p119.

(18) أبو زكرياء: المصدر السابق، ص173-188؛ **والدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص167.**

(19) يسميه أبو زكرياء: أبو القاسم ورقون الويلي، ولا يعرف عن هذا العالم الكثير سوى أنه كان أحد أعيان مدينة «أريغ». **أنظر المصدر السابق، ج1، ص174.**

(20) أبو عبد الله محمد بن بكر (440-345هـ): سير الحلقة، نشر ضمن:

Annali Instituo Univcrsitario oricntalc Di Napoli. Nuova Scric X. Napoli, 1960. P10.

(21) أبو زكرياء: المصدر السابق، ج1، ص174-175.

ويعرف هذا الغار باسم « التسعي» نسبة إلى سنة 409هـ/1018م، ويقع في موضع يقال له «تين يسلي» في ضواحي أريغ في المغرب الأوسط[22].

4- أعضاء الحلقة[23]:

يرتبط نظام العزابة الذي استحدث خلال القرن الخامس هجري؛ ارتباطا وثيقا بجماعة الغار، وهي الجماعة التي كان لها دور مهم في وضع هذا النظام، فالشماخي يخبرنا في حديثه عن «أبي الخطاب عبد السلام بن منصور بن أبي وزجون المزاتي» [24]، قائلا: «هو أحد من رتب للحلقة الأساس، وأحكم لها الأمراس...»[25]، وكان مع التلاميذ حين رتبوا الحلقة على أبي عبد الله بن بكر، وكانت هذه الجماعة تتألف من عدة أعضاء هم:أبو عمران موسى بن زكرياء المزاتي الدمري[26]، أبو محمد عبد الله بن مانوج اللمائي الهواري[27]، أبو عمر النميلي الزواغي[28]، أبو يحي زكرياء بن جرناز النفوسي[29]، جابر بن سدروم، كباب بن مصلح المزاتي، أبو مجبر توزين المزاتي[30]، أبو عبد الله محمد بن بكر بن أبي بكر، وهو مؤسس نظام العزابة. وعلى الرغم من أن المصادر الإباضية تتفق على

(22) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص170؛ **و أبو عبد الله: سير الحلقة، ص10.**

(23) كلمة الحلقة، استعمال ثان يقصد به هيئة العزابة، فهي مرادفة لها، وقد أُخذت هذه الكلمة من التحليق، وهو الاستدارة، وذلك أن العزّابة في اجتماعاتهم الرسمية يجلسون على هيئة حلقة أو دائرة، وهو أنسب وضع لتبادل الآراء، ودارسة وجهات النظر المختلفة. **آية الله جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص291.**

(24) هو أبو الخطاب عبد السلام بن منظور بن وزجونة المزاتي، ويسميه الدرجيني أبا الخطاب عبد السلام بن منصور بن أبي وزجون، أحد علماء الطبقة التاسعة (450-500 هـ)، كان معاصرا لأبي عبد الله مؤسس نظام العزابة، وقد تتلمذ أبو الخطاب على يد ابن زنغيل، وكان واحدا ممن رتب الحلقة أقام مدة من الزمن في جبل نفوسة، وبعد عودته من الحج انتقل إلى قسطيلية وسكن قلعة بني درجين، ولما خربت درجين ارتحل إلى أسوف وسكن مدينة آجلو. أنظر **الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص404-407.**

(25) الشماخي: المصدر السابق، ص396.

(26) أشرنا إليه سابقا.

(27) هو أحد علماء الطبقة التاسعة (450-500هـ)، تعلم على يدي شيوخ جزيرة جربة بإفريقية أمثال أبي منصور وأبي موسى عيسى بن السمح: وهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين بنسبتهم إلى غار أمجماح. **أنظر الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص400-401؛ و الشماخي: المصدر السابق، ص396.**

(28) هو أحد علماء الطبقة التاسعة (500-450هـ) عاش مائة وعشرين سنة، قتله بنو ونزان زويلة، وهؤلاء الذين قتلوه هم جيش أرسله المعز بن باديس.**أنظر الشماخي: المصدر السابق، ص372-373.**

(29) كان من جملة أصحاب الغار، كما عرف بتوليه الفتوى في طرابلس وجربة. أنظر **الشماخي: المصدر السابق، ص402.**

(30) لا نعرف عن جابر وكباب وأبي مجبر الكثير، ولم ترد ترجمة لهم في المصادر.

أن أبا عبد الله هو مؤسس نظام العزابة، إلا أنه لا يمكن إنكار دور الآخرين في ذلك[31].

ونتفق مع فرحات الجعبيري في الرأي حين قال: «إن الفكرة قد راودتهم جميعا بضرورة إيجاد نظام يلائم مرحلة الكتمان، ويستطيع الحفاظ على كيانهم، كما أن جماعة الغار اشتهرت بتأليف أول موسوعة إباضية اشترك أغلبهم في تأليفها وتسمى «ديوان الأشياخ» أو «ديوان العزابة»[32].

ولحلقة العزّابة حق اختيار أعضائها دون أدنى مداخلة من غيرها، حيث يُختار من كل عشيرة أعلم و أورع وأصلح من في العشيرة، بشرط أن يكونوا متخرجين من دار التلاميذ (جمعية الشباب والحراس) إرْوَانْ، فإذا لم يوجد، فإنه يختار من أصحاب المحاضر (إمصوردا).

تتألف حلقة العزّابة من اثني عشر عضوا، وقد يزيد العدد لتزايد المهام كزيادة المحاضر والمساجد ليصل إلى أربعة عشر أو أكثر، ولكل عضو في الهيئة خليفة، يكون مرشحا لتولي المهمة في حالة غيابه أو موته أو البراءة منه: شيخ الحلقة[33]، الإمام[34]،

(31) مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص200.

(32) الجعبري: المرجع السابق، ص23؛ **وسالم بن يعقوب: تاريخ جزيرة جربة، دار الجويني للنشر، تونس، 1986، ج1، ص98.**

(33) شيخ الحلقة هو قمة الهرم في نظام العزابة لذلك يجب أن يستشيره الناس وكذلك المجلس في كل صغيرة وكبيرة، ومن واجبات الشيخ ومهامه ترتيب أهل الحل والعقد، حيث يقوم بتعيين إمام الصلاة، وبقية الأعضاء بالإشراف على شؤون الحلقة، وله مسؤولية دينية كبيرة باعتباره المرشد والواعظ للعامة، كما يقوم بدور ثقافي حيث يعلم الطالبة. **أبو عمار: المصدر السابق، ورقة5.**

والمعمول به في وقتنا الحاضر، أن العزابة، إذا أرادوا تعيين شيخ جديد للحلقة يتشاورون فيما بينهم، وتتم عملية الاختيار على أساس مقدرته في تحمل أعباء رئاسة المجلس وكفاءاته العالية. **مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص209.**

في حالة ما توفي أحد من الأربعة –أعوان الشيخ- يتولى أحد العزابة مكانه، وهؤلاء الأربعة يمثلون اللجنة الاستشارية للشيخ حيث يستطلع آراءهم في مختلف المواضيع ولا يقطع أمرا بدونهم. **أبو عمار: المصدر السابق، ورقة4؛ وخليفات: المرجع السابق، ص35.**

(34) يعتبر إمام الصلاة الرجل الثاني في حلقة العزابة، فهو الحافظ للقرآن الكريم، المتضلع في العلوم الفقهية والعلوم الأخرى، كما يشرف على تسجيل عقود الزواج في البلد، لأن الإباضية يسجلونها في المساجد، ونظرا لمكانته فإنه أثناء اجتماع مجلس العزابة أو حلقات العلم، يجلس على يمين شيخ الحلقة، كما أنه يتولى في بعض الأحيان رئاسة الحلقة في غياب الشيخ. **سالم بن يعقوب: المرجع نفسه، ج1، ص85.** ويناقش مختلف المواضيع ولا يقطع أمرا بدونهم مختلف المواضيع ولا يقطع أمرا بدونهم. **أبو عمار: المصدر السابق، ورقة4؛ و خليفات: المرجع السابق، ص35.**

والمؤذن[35]، وثلاثة لتحفيظ القرآن للصبيان في المحاضر، وأربعة لغسل الموتى، ووكيلان على مال المسجد (بيت المال)، وقاضي البلد[36].

أما عن اجتماعات الهيئة، فإن العزابة يعقدونها في إحدى زوايا المسجد المخصصة للعبادة وقراءة القرآن، كما خصصت لهم دار بجانب المسجد يعقدون فيها هي الأخرى الاجتماعات، ولا يسمح لأحد من خارج الهيئة بحضورها، بل حتى دخولها، ذلك أن المجلس يحتفظ بكل وثائقه وقراراته في هذه الدار، ويسمى المكان الذي يعقد فيه العزابة اجتماعاته إلى يومنا هذا باسم «تَـمْنَايْت»، وتعني «مكان الفرسان»، ويقصد به «فرسان الدين»[37].

5- شروط الالتحاق بالحلَقة:

إن العزابي عند الإباضية يجب أن يكون «مجتهدا في حقوق الضعفاء والمساكين، ومنتصفا من الظالم والمظلوم، وقائما بحقوق الأسواق والمجاور وحقوق المدينة، وقائما بما ينوب الضعيف»[38].

وقد وضع أبو عبد الله محمد بن بكر شروطا هامة للارتقاء إلى هيئة العزابة، حيث يشترط في العزابي أن يكون أديبا مشمرا في طلب العلم، لا يكثر دخول الأسواق والقعود في الجماعات، فإذا أراد الراحة ذهب إلى المواضع التي لا ينكر الجلوس فيها كموضع الأشجار البعيدة عن التجمعات[39]، ويجب أن تتوفر في عضو العزابة الشروط التالية:

- أن يكون بالغا مسلمًا، ذا أخلاق فاضلة وعلم بالدين والفقه والفتوى.
- أن يكون حافظا لكتاب الله تعالى، وأن يكون تلميذا من التلاميذ قد تعلم الآداب الإسلامية والسير منذ مدة[40].

(35) يأتي في المرتبة الثالثة من حيث قدم العضوية، ومهمته الآذان للصلوات. ويشترط فيه أن يكون عارفا بالأوقات، كما أنه يحضر تسجيل عقود الزواج في المساجد وينوب عن الإمام في كتابتها أثناء غيابه. **الجعبري: المرجع السابق، ص83.**

(36) مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص208-207.

(37) الجعبري: المرجع السابق، ص23؛ **وسالم بن يعقوب: تاريخ جزيرة جربة، دار الجويني للنشر، تونس، 1986، ج1، ص98.**

(38) الجعبري: المرجع السابق، ص80؛ **و خليفات: المرجع السابق، ص34.**

(39) أبو عبد الله: نظام الحلقة، ص2.

(40) أبو عمار عبد الكافي: المصدر السابق، ورقة 6، إن هذا الشرط الخاص بحفظ القرآن يصبح غير ضروري في حالة تعذر وجود من يحفظ القرآن كله، كما هو معمول به اليوم، وفي بعض الحلات يختار العزاب من خيرة العوام أو من قدماء التلاميذ.**مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص206.**

- أن يكون متزوجا، لأن الزواج يحصن النفس[41].
- أن يكون صاحب عمل أو حرفة (الزراعة أو الحدادة..)[42]، فأعضاء العزابة لا يتقاضون أي أجر، إنما عملهم خالص لوجه الله، وكلهم يعتمدون في قوتهم على كد يمينهم، شرط أن لا يكون تاجرا فقط لأنهم يرون أن التجارة تعلم الغش والربا[43].

ولا يعني توفر هذه الشروط في الشخص بأنه نجح وارتقى إلى مجلس العزابة، ذلك أنه يخضع لفترة اختبار، وإذا تبين أن الشخص مؤهل لتولي مهامه في المجلس أدخلوه وأصبح عضوا منهم، وإذا رفضوا يبقى الشخص في منزلته المصنف فيها، أما إذا أجمع المجلس على قبول عضو جديد فرفض فإنه يعاقب. فقد عين أبو عبد الله محمد بن بكر عريفا على أهل طرابلس، فلما رفض أخرجه إلى الخطة -أي البراءة-إلى أن تاب فأرجعه[44].

فالأعضاء الأوائل (شيخ الحلقة، وإمام الصلاة، والمؤذن) يتولون الحل والعقد في المجتمع، فهم لا يتركون مناصبهم حتى يتوفاهم الله، عند موت أحدهم يحل مكانه أقدم الجماعة أو خليفته في العضوية[45].

ثانيا: منطلقات ومعطيات أساسية «مهام العزابة»:

عندما يقبل العضو الجديد في هيئة العزابة، يتم استدعاؤه ليباشر مهامه، وبمجرد قبوله في المجلس تلزمه أمور كثيرة كلبس الزي الخاص بالعزابة، ذلك أن المظهر الخارجي للعزابة مهم جدا، وقد اعتنى مؤسس نظام العزابة بهذا الأمر فأعطى سماتا وشروطا لهذا المظهر حيث «جعل للعزابة علامات ليعرفوا بسيماهم ويتميزوا عن سواهم»[46].

(41) آية الله الشيخ جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص284.

(42) أبو عمار عبد الكافي: المصدر السابق، ورقة 3؛ **والمزاتي: المصدر السابق، ص94؛ و عوض محمد خليفات: النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في شمال إفريقيا في مرحلة الكتمان، عمان، 1982، ص28.**

(43) هذا الشرط غير معمول به اليوم، فهناك العديد من العزابة هم كبار التجار. **مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص205.**

(44) الجعبيري: المرجع السابق، ص71.

(45) أبو عمار: المصدر السابق، ورقة4؛ وأنظر **أحمد توفيق المدني: هذه الجزائر، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص105.**

(46) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص171.

ويصف البرادي الزي الذي يجب أن يظهر به العزابي قائلا: «أول ما يتخلى عنه حلق الشعر ولا يتركه يطول، ومنها لا يلبس ثوبا مصبوغا إلا البياض، ولا بأس بعلم الطرفين والطراز ما لم يتفاحشا...»[47]، وهو يدل على البساطة والتواضع «حسب اعتقاد الإباضية» ولا زال العزابة يلبسونه إلى يومنا هذا، ويشترط على العزابي ارتداءه في كل مكان يتصل فيه بالناس، كما يجب أن يكون نظيفا، فمن سيرهم النقاء والتطهر للثياب[48].

إن مجلس «حلقة»العزابة هو الذي يشرف على المجتمع الإباضي إشرافا تاما، وفي مختلف شؤون الحياة، وله عدة مهام يمكن تصنيفها كما يلي:

ا- المهام الدينية (السلطة الدينية):

تتولى العزابة إصدار الفتاوى وفض الخصوم، إذ أن الميزابيين لا يلجؤون في أكثر الأحيان، إلى المحكمة في خصوماتهم، ومراقبة الذبح، وإصدار حكم البراءة، و عليم القرآن، وتعليم الصلاة للبالغين الجدد، وكل ما يتعلق بالدين من بعيد أو قريب. والحقيقة أن العزابة في أوساط العامة من الميزابيين، لا تعرف إلا بالجانب الديني[49].

وفي رحاب المساجد الميزابية، تزدهر حلقات العلم في شتّى الفنون، وتدوي بأصوات الوعظ والتذكير والتكبير، وتتلى آيات الله البينات من الذكر الحكيم يوميا، كل ذلك تحت إشراف تام من العزابة[50].

ب- المهام التشريعية (السلطة التشريعية في مجلس عمي سعيد نموذجا):

مجلس عمي سعيد[51]، هو الهيئة التشريعية، يتركب أعضاؤه من قضاة البلاد

(47) البرادي: الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، طبعة حجرية، القاهرة، د، ت، 207.

(48) مسعود مزهودي: المرجع السابق، 207.

(49) آية الله الشيخ جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص295.

(50) الجعبيري: المرجع السابق، ص81-82.

(51) هو سعيد بن علّي بن يحي بن يَدَّرْ بن سليمان بن عثمان الخَيريّ الجِرِيّ. ولد -رحمه الله- في قرية «أجيم» ما بين 827هـ/ 841هـ وكانت «أجيم» زاخرةً بالعلم والعلماء، من أبرز مشايخه الشيخ العلامة :أبو النَّجاةِ يونس بن سعيد التَّعارِيتي، ومن أبرز تلاميذته الشيخ العلامة :أبو مهدي عيسى بن إسماعيل المليكي.
قدومه إلى وادي ميزاب:كان وادي ميزاب في تلك الفترة الزمنية على شفا أخطار عظيمة من الجهل والتعصب والفتن، مما دفع بأعيانه إلى التفكير في استقدام عالم من علماء جزيرة «جربة» المزدهرة بالعلم والعلماء –آنذاك- وبعد بلوغ هذا الطلب إلى عزّابة «جربة» وأعيانها تشاوروا فيما بينهم، ورشَّحوا الشيخ عمّي سعيد بن علي الجربي، وكان وفوده إلى وادي ميزاب لأول مرة ما بين سنة 884هـ و889هـ مؤلفاته: للشيخ عمّي سعيد جوابات علمية نثرية ونظمية، وقصائد شعرية، وبعض الرسائل الإخوانية.

وعلمائها، ويختارهم عزابة المدن من بينهم، ويعتبر أعلى سلطة دينية واجتماعية، في وادي ميزاب كله، ورئيسه يسمى شيخ البلد، وهو بمثابة الرئيس، تعقد جلسة هذا المجلس كل ثلاثة أشهر، ويدرس فيه الوضع السائد في ميزاب، وهذا المجلس يضع القوانين والأحكام القضائية في الجرائم والجنايات والمعاملات ضمن قواعد الفقه الإسلامي[52].

وهو يعتبر من حلقات العزابة، ولا يختص بمدينة دون أخرى، لكنه يشمل وادي ميزاب كافة، ومجموعة قوانينه المدونة تعرف باتفاقات وادي ميزاب، كما أن هذا المجلس هو الذي يحدد الأكيال والمعايير والموازين المستعملة في الأسواق بحيث لا يجوز التعامل بغيرها من المعايير، ومن يخالف أحد هذه القوانين من الميزابيين في أي مكان وليس فقط في وادي ميزاب، فإنه يتعرض لحكم البراءة الآتي ذكره[53].

ج- المهام الاقتصادية (السلطة الاقتصادية):

ترعى الحَلَقَة حياة الأسر الاقتصادية، وهي المسؤولة عن توزيع الزكاة، ولا تدفع الزكاة لأحد إلا إذا تحققت أنه مستحق حقا، وأنه مؤد لكل شعائره الدينية من صلاة وطهارة وصوم، كما أنها تشرف على نفقات الزواج وتحديد المهور، والنفقات في الكفالة والحضانة، وتقديم الأمناء على الأيامى واليتامى، بحيث لا يجد الأغنياء منطلقا لحرياتهم في التغالي بالمهور والنفقات على الطبقة الوسطى أو الفقيرة في الأمة، فحرياتهم مقيدة، ولا يجد الفقير الراغب في الزواج تحرجا في تحمل مؤونة زواجه[54].

كما تشرف هيئة العزابة على الأسواق العامة في مدن ميزاب، ولها فيها مقاعد خاصة محترمة، تجلس عليها للإشراف على الواردات والسلع المجلوبة واستقبال القوافل من أطراف الصحراء (قديما)، ومراقبة الأسعار، وكان رئيس العزّابة هو الذي يعلن عن افتتاح السوق بواسطة المنادي، بعد التكبير والبسملة والتهليل والصلاة على رسول الله

وفاته: توفي الشيخ عمّي سعيد –رحمه الله- في ليلة الاثنين 27 جمادى الثانية سنة 927هـ/ 1521م، بعد حياة حُفَّت من أولها إلى آخرها بالصبر والجهاد لإعلاء كلمة الله، ودفن بالمقبرة الموجودة خارج بلدة غرداية، وهي أقدم مقبرة بها، وقد اشتهرت باسمه. نقلا عن موقع:
http://www.darelquran.irwane.org/article.php?id=33&t=6.

(52) أبو عمار: المصدر السابق، ورقة5.

(53) خليفات: المرجع السابق، ص35.

(54) الجعبيري: المرجع السابق، ص71.

(ص)، فإن وقع تنازع أو مشادة في المعاملات بالسوق، فإن العزابة يتولون الفصل والحكم في الأمر[55].

ب- المهام الاجتماعية:

يلعب مجلس العزابة دورا كبيرا في الحياة الاجتماعية في المجتمعات الإباضية، هذه الحياة التي تختلف اختلافا كبيرا عن بقية المجتمعات الأخرى، ويلاحظ هذا حتى في البناء المعماري نفسه، ذلك أن المدن الإباضية لها طابع مميز عن غيرها، حيث يكون المسجد هو محور المدينة، تحيط به المساكن من كل جانب، ثم يأتي السوق، وبعده مباشرة يبنى السور الذي يحصن المدينة[56].

أما عن دور العزابة في الحياة الاجتماعية، فإنهم يقومون -خاصة شيخ الحلقة- بتعيين العمال والقضاة على المناطق التي يوجد بها الإباضية، ونشير في هذا المضمار أن ذلك كان في وقت لم ينتشر فيه نظام العزابة في سائر مناطق الإباضية، أي في الوقت الذي أسست فيه حلقة عبد الله بن بكر، ومثال ذلك أن بني «ورثيزلن» جاؤوا إلى أبي عبد الله، وطلبوا منه أن يولي عليهم من يختاره، فعين لهم «أبا الحسن بن أفلح»[57]، قاضيا عليهم[58].

كما أن العزابة يقومون بالحسبة حيث ينهون عن المنكر ويأمرون بالمعروف ويقاطعون المنحلين[59] ،كما يوقفون نشاط الأسواق لمدة معينة عند حلول المواسم الدينية، ويهتمون بفتحها وإغلاقها في مواعيدها المحددة. ومن الأمثلة على قيام العزابة بمحاربة الانحراف ما رواه المؤرخون عن أيوب بن حمو، الذي فسدت سيرته، فلما بلغ الخبر أبي زكرياء يحي بن وجمين الهواري[60]، عقد اجتماعا للناس في المسجد ليتشاوروا

(55) آية الله الشيخ جعفر السبحاني: المرجع السابق، ج5، ص295-296.

(56) مسعود مزهودي: المرجع السابق، 115.

(57) لا نعرف الكثير عن أبي الحسن هذا سوى أنه من أصحاب أبي عبد الله محمد بن بكر، وقد ولاه القضاء عند قبائل بني ورتيزلن الإباضية، فمكث سنين يحكم بينهم بالعدل إلى أن نقموا منه، فحلف أبو الحسن أن لا يكلف القضاء بينهم مدة سبع سنين. **أنظر الدرجيني: الطبقات، ج2، ص381-382.**

(58) الشماخي: المصدر السابق، ص386.

(59) هكذا وردت في المصدر. **الشماخي: المصدر السابق، ص386** ويقصد بها المنحرفون أخلاقيا.

(60) هو عالم من علماء الطبقة التاسعة (500-450هـ)، نبغ في الفقه حتى أنه كان يطلق عليه صاحب الغوامض، وكان يسكن مدينة أجلو بالمغرب الأوسط، وهو من عزابتها. **الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص415، وما بعدها.**

في الأمر، ولما حضر أيوب بن حمو وجه له اللوم والتعنيف إلى أن تاب وأعلن أنه سيحافظ على النهج القويم[61].

ويذكر الوسياني أن شيخا يدعى أبا يعقوب يوسف بن نفاث القنطناري كان يتفقد المزارع والطرق، فإذا رأى أحدا اضطربها[62]، وأفسدها ضربه، ويذكر في موضع آخر أن أحد شيوخ العزابة يدعى»سعيد بن إبراهيم «كسر معزف امرأة كانت تغني في أحد الملاهي[63].

كما كان يحق للعزابة حبس الأشخاص المجرمين بعد الحكم في قضاياهم، يذكر الشماخي أن العزابة حبسوا رجلا ماطل في تسديد دين كان عليه، ولم يخرجوه من السجن إلا بعد أن دفع ما عليه[64].

ومن هنا نلاحظ أن للعزابة دورا كبيرا في القضاء، فالمصادر تذكر أنه كان في ورجلان موضع يعرف بـ «منبر وارجلان» يجتمع فيه القضاة من العزابة بحضور الناس، ويحكمون على الجناة، كما يستعمل هذا المنبر للتشاور بين الناس في قضية ما، فإذا كانت هناك مشكلة عويصة «اجتمع لها كل من بها من وجوه العزابة ومن ينسب إلى العلم والرأي»، وكان رأيهم في ذلك الزمان، إذا نزلت مسألة أن يجتمعوا... للتشاور في النوازل»[65].

ومن العادات الحسنة التي نعتقد أن العزابة هم الذين سنوها، هي أن الجائع كان يترك أحد دفتي بابه مفتوحا على مصرعيه، حتى يلفت انتباه الميسورين فينفقوا عليه وهذا من باب التكافل الاجتماعي[66].

ولا يكتفي العزابة بالإشراف على المناطق التي يقيمون فيها بل كانوا ينتقلون بين مواطن إخوانهم للاطمئنان على أحوالهم، وكانت تقام لهم ضيافات كبيرة تقديرا لهم

(61) الشماخي: المصدر السابق، ص386؛ **و علي يحي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الرابعة، ص205؛ وموسى لقبال: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي نشأتها وتطورها، الشركة الوطنية للنشر والتأليف، الجزائر، 1971، ص88.**

(62) هكذا ذكرها الوسياني ويقصد بها تسببه في فوضى.

(63) الوسياني: السير، مخطوط، ج1، ورقم 28، **نقلا عن مسعود مزهودي: المرجع السابق، ص217.**

(64) الشماخي: المصدر السابق، ص406.

(65) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص423-422.

(66) مسعود مزهودي: جبل نفوسة من انتشار الإسلام حتى هجرة بني هلال إلى بلاد المغرب، مؤسسة توالت الثقافية، ليبيا، 2003، ص281.

ولأعمالهم من أجل خدمة الدين، ومما يميز هذه الزيارات أنها تكون جماعية، ويخبرنا أبو زكرياء عن إحدى هذه الزيارات نقلا عن أبي الربيع قائلا: «طلعنا مع أبي عبد الله إلى وارجلان زائرين في جماعة كثيرة، وفينا قبائل أهل الدعوة بإجمالهم حتى جعل ببعض الطريق أبو عبد الله كل قبيلة منهم عريفا وسفيرا يرعاهم ويتفقد أمورهم خوفا مما يحدثون في وارجلان»[67].

ولم تقتصر هذه الزيارات التي يقوم بها العزابة على الاطلاع على إخوانهم فحسب، بل كانوا يقيمون الحلقات العلمية والدينية، يقول الوسياني:» إن العزابة في زمن أبي عبد الله وقبله إذا زاروا أهل الدعوة في البراري، فإذا دخلوا حيا من الأحياء بنوا لهم خيمة فيكونون في عزمهم مجتهدين»[68].

لقد مر بنا أن العزابة يقومون بهذه المهام لوجه الله، لكن لا يعني هذا أنهم لا يتلقون المساعدات المالية من إخوانهم حتى يتسنى لهم أن يعيشوا حياة كريمة، ثم ينفقون بقية المال على المنشآت العامة كالمساجد وشراء الكساء والطعام للتلاميذ، وغيرها فكلما مر العزابة بحي من الأحياء يقومون بجمع التبرعات وتقديمها لهم، ثم تفرق على سائر العزابة على قدر ما يرون لكل واحد منهم[69].

من هنا يتضح لنا مدى حرص الإباضية على دعم هذا النظام حتى يؤدي عمله على أحسن وجه، بل نجد البعض منهم يرسل الأموال من بلاد السودان؛ فالمصادر الإباضية تذكر أن أحد التجار يدعى «تملى الوسياني» كان يرسل من تادمكة كل سنة ستة عشر كيسا من المال، كل كيس يحتوي على خمسمائة دينار ذهبا لتنفق على الإباضية في قسطيلية[70].

الخاتمة

يعد نظام العزابة من الأنظمة التي لجأ إليها شيوخ المذهب بعد أن سقطت إمامة الظهور في تاهرت، ذلك أن الإباضية تعرضوا للعديد من النكبات أجبرتهم على

(67) سير الأئمة، ج2، ص322-321.
(68) الوسياني: السير، مخطوط، ج1، ورقة 77، نقلا عن مسعود مزهودي: الإباضية، ص218.
(69) الشماخي: المصدر السابق، ص391.
(70) الوسياني: السير، مخطوط، ج2، ورقة 22.

البحث عن إطار آخر غير إطار الإمامة يمكنهم من الحفاظ على مذهبهم خاصة وأنه أصبحت لديهم قناعة بأنه لا قدرة لهم على إحياء الإمامة من جديد.

إيجاد نظام يلائم مرحلة الكتمان، ويستطيع الحفاظ على كيانهم كان الشغل الشاغل لأغلب شيوخ المذهب الاباضي مما جعلهم يهتدون لنظام اجتماعي متماسك يتماشى مع المتغيرات ويتأقلم مع المتطلبات دون التخلي عن مبادئ الاباضية.

إن مجلس العزابة استطاع تسيير المجتمع الإباضي بنجاح، حيث فرض طاعته على الناس لكسبه احترامهم، لما رأوه من استقامة الأعضاء ونزاهتهم وحفاظهم على دينهم، وقوتهم في النهي عن المنكر ومحاربة الزائغين عن الحق.

تمكن نظام العزابة فرض نفسه إلى اليوم مع التكيف مع مختلف المستجدات، من خلال وضع شروط لقبول العزابي وكذا شروط لانعقاد حلقة العزابة، كما حدد نظام العقوبات، وكيفية القضاء والفصل بين المتخاصمين أمام هذه الحلقة.

يمثل نظام العزابة إحدى أهم الركائز التي احتفظت بها منطقة بني ميزاب منذ أجيال، ساهم في التمسك بقانون الأعراش في الزواج، وتوزيع المياه، وتنظيم السوق، وتطبيق نظام العسس ليلا ونهارا، حيث لا تزال القرى والأعراش الكبرى بالمنطقة متمسكة بعادات وتقاليد يفرضها نظام العزابة كقانون يلتزم به الجميع وتطبق غرامات متفاوتة على المخالفين له.

ونظرا لأهمية هذا المجلس ودوره في الحياة الاجتماعية، نلاحظ ظهور مؤلفات يقدم أصحابها نصائح للعزابة منها «كتاب وصايا للعزابة» الذي ألفه صالح بن عمر بن داود، والذي ينصح فيه العزابة[71].

(71) صالح بن عمر داود لعُلي: وصايا العزابة، ورقة 1، 2، 4، 7، 8، 14، 16.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة:

- البغطوري (مقرين بن محمد.تـق6 هـ/ 12م) :كتاب سيرة أشياخ جبل نفوسة، مخ،(نسخة مصورة).
- التناوتي(أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب ت ق 6هـ): السير، مخطوط، مكتبة الحاج سعيد محمد أيوب، غرداية، الجزائر.
- داود لعُلي صالح بن عمر: وصايا العزابة.

المصادر المطبوعة:

- أبو زكرياء (يحي بن أبي بكر تـ 471هـ): سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق اسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.
- البرادي (أبو الفضل بن القاسم بن إبراهيم، عاش في القرن 9هـ): الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، طبعة حجرية، القاهرة، د، ت.
- الدرجيني (أبو العباس أحمد، تـ ق 7هـ): طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق وطبع إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، (د ت).
- المزاتي (أبو الربيع سليمان بن يخلف تـ 471هـ): كتاب السير، طبعة حجرية، المطبعة العلمية، تونس، 1321هـ.

المراجع بالعربية:

- المدني أحمد توفيق: هذه الجزائر، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- السبحاني آية الله جعفر: بحوث في الملل والنحل، عمان، د ت، ج5.
- بن يعقوب سالم: تاريخ جزيرة جربة، دار الجويني للنشر، تونس، 1986.
- الجعبري: نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المطبعة العصرية، تونس، 1975
- باجية صالح: الإباضية بالجريد، في العصور الإسلامية الأولى، دار أبو سلامة، تونس، ط1، 1976.
- يحي معمر علي: الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الأولى، والحلقة الرابعة، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- عوض محمد خليفات: النظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في شمال إفريقيا في مرحلة الكتمان، عمان، 1982.
- لقبال موسى: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي نشأتها وتطورها، الشركة الوطنية للنشر والتأليف، الجزائر، 1971.
- مزهودي مسعود: الإباضية في المغرب الأوسط، المطبعة العربية، غرداية، 1996.
- مزهودي مسعود: جبل نفوسة؛ من انتشار الإسلام حتى هجرة بني هلال الى بلاد المغرب، مؤسسة توالت الثقافية، ليبيا، 2003.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Aicha Daddi Addoun, Sociologies et Histoire des Algériens Ibadites, Gardaia, 1977.
- Annali Instituo Univcrsitario oricntalc Di Napoli. Nuova Scric X. Napoli, 1960.

المجلات والدوريات:

- باباو إسماعيل عمر: وادي ميزاب، مجلة التاريخ، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، عدد 19، سنة 1985.
- روبيرتو روبيناتشو: العزابة حلقة الشيخ محمد بن بكير (وثيقة قديمة عن حياة نساك الصوامع في الإسلام) ترجمة لميس الشجي، أعدها للنشر محمد ؤمادي، منشورات مؤسسة توالت الثقافية، ليبيا، 2006
- النامي عمرو خليفة ملامح عن الحركة العلمية بوارجلان نواحيها منذ انتهاء الدولة الرستمية حتى أواخر القرن السادس الهجري، محاضرات ومناقشات ملتقى الفكر الإسلامي، مجلة الأصالة، العدد 45، فبراير، 1977، مج 1، ص97-119.

المحور السادس

تدبير مجالات الماء والرعي والزراعة

التدبير الجماعي للماء وقضاياه بين العرف والشرع من خلال نوازل فقهية ونصوص عرفية (إزرفان): تكامل أم خلاف؟

ذ. عبد القادر أيت الغازي
كلية الآداب، بني ملال

تمهيد:

خضع الماء وتدبيره، في تاريخ البادية المغربية، لتنظيم مضبوط ونظام محكم[1]. ولقد تشكلت، لأجل ذلك، **هيئات اجتماعية ومؤسسات جماعية** أنيطت بها مسؤوليات الانتاج والتوزيع والتشريع والتحكيم والصيانة والحماية وفض النزعات. أما أهمية هذا النظام فلا تكمن وحسب في **صموده واستمراريته**[2]، بل وفي **سلوك الانضباط والاتباع والانقياد والانفاذ** الذي طبع علاقات القبائل به، والصفة الالزامية التي اكتساها[3].

الأكيد أن أسباب هذا الصمود والاتباع، وعوامل هذا الاستمرار والانقياد كثيرة لا يمكن حصرها في سبب أو عامل واحد. وبدون شك، تشكل بنية هذا النظام وعناصرها ومكوناتها وطريقة بنائها عاملا من العوامل، أما مبادؤه وروحه ومرجعيته، فتشكل سببا من الأسباب.

ويمكن أيضا أن نبحث عن بعض هذه العوامل والأسباب في علاقات العرف مع الشرع، المنظمان للعلاقات الاجتماعية في مراحل مختلفة من تاريخ المغرب، فنتساءل عن **أساسات ومرتكزات** صمود النظام المذكور والانقياد له، هل تكمن في اتباع العرف،

(1) هذا ما أكده كل الباحثين في أنظمة السقي في البوادي المغربية. أنظر على سبيل المثال: أعمال ندوة «**الماء في تاريخ المغرب**»، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الدار البيضاء- عين الشق، الدار البيضاء- مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 1999. أعمال ندوة «**تاريخ الري في الجنوب المغربي**»، مجلة «**أمل**»، العدد: 24، السنة: 2001، الدار البيضاء– مطبعة النجاح الجديدة. مهدان أمحمد، **الماء والتنظيم الاجتماعي: دراسة بيوغيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى**، أكادير– طباعة ونشر سوس، الطبعة الأولى، 2012.

(2) لا زالت معالم **المؤسسات الجماعية** المدبرة لشؤون الماء ومعالجة قضاياه بارزة في بعض المناطق بالبادية المغربية حتى الآن، وما تزال بعض **الضوابط العرفية** سارية المفعول إلى يومنا هذا.

(3) يكتسي نظام تدبير الماء في البادية المغربية، طابعا إلزاميا، إذ خضعت له القبائل خضوعا يكاد يكون مطلقا، وما تزال بعض القبائل تخضع لنفس الأنظمة الموروثة في تدبير شؤون مائها وقضاياه.

أم الخضوع للشرع، أم الانضباط لهما معا؟ وهل كانت **علاقة العرف بالشرع في تدبير الماء ومعالجة قضاياه** علاقة تفاعل وتداخل وتكامل وتناغم وتأقلم وتوافق وتلاقح، أم كانت علاقة تباعد وتنافر وتباين وخلاف وتنازع؟ ألم يشكل **التعايش** بينهما عاملا مساعدا مكن الهيئات والمؤسسات المكلفة بتدبير الماء من أداء وظائفها التشريعية، ومهامها التحكيمية، وأدوارها التنفيذية؟ وإلى أي حد لاءمت القوانين المنظمة للماء، والمؤسسات المدبرة لقضاياه، بين ما هو **عرفي** محلي موروث، وبين ما هو **شرعي** وافد وطارئ في تاريخ البادية المغربية؟.

فرضية العمل التي انطلقت منها هذه الورقة واشتغلت عليها، لإثباتها أو نفيها، هي ما يزعمه صاحبها من أن هنالك عامل لا تقل أهميته عن أهمية كل العوامل الأخرى التي يمكن أن يرتبط بها صمود واستمرار، وكذا الطابع الإلزامي، لنظام تدبير الماء وقضاياه في البادية المغربية، ويتمثل هذا العامل في أمرين:

- **الأول** ، قدرة العرف والأنظمة المحلية للقبائل على التكيف والتعايش مع معطيات ثقافات وحضارات أخرى، وإن بدت متناقضة أحيانا مع مرجعياتها الحضارية، ومنها الثقافة والحضارة الإسلامية.

- **الثاني**، قدرة الشرع على استيعاب العرف.

أود أن أخضع هذه الفرضية، وهذا الزعم للاختبار من خلال مناقشة علاقة العرف بالشرع في تدبير شؤون الماء ومعالجة قضاياه. أما المعايير الموظفة في هذه المناقشة فتكمن في قياس:

- **أولا**، درجة استيعاب العرف لمعطيات أحكام الشرع.

- **ثانيا**، درجة تدخل أعراف الناس وعوائدهم في الانتاج الفقهي النوازلي.

- **ثالثا**، درجة استيعاب النوازل الفقهية معطيات المجالات التي تسود الأعراف في معاملاتها وأنظمتها.

وقد قسمت الحديث في هذه الورقة على محورين رئيسيين نعتقد أنهما يوفران عناصر الجواب والتثبت، وهما:

- التدبير الجماعي للماء وقضاياه بين العرف والشرع.
- العرف والشرع: حوار تواصل، وعلاقات تفاعل.

I. التدبير الجماعي للماء وقضاياه بين العرف والشرع:

نعني بالتدبير الجماعي للماء **كل أشكال التدخل وصنوفه** من انتاج وتعبئة وتوزيع وتشريع وحماية وصيانة وتقسيم وتنظيم وتحكيم وإعداد...، والتي تقوم بها مختلف المؤسسات التقليدية أو الهيئات الدينية التي تفرزها القبيلة لتسيير شؤون الماء وتدبير قضاياه، استنادا إما إلى **نصوص العرف** (إزرفان)، أم إلى **نصوص الشرع**، أم إليهما معا.

أما العرف فهو عبارة عن مجموعة من النظم والقوانين المنظمة للحياة والعلاقات الاجتماعية والسياسية[4]. يعبر عنه أمازيغيا بكلمة «إزرف» أو «أزرف»، جمعه: «إزرفان» (Izerf ou Azerf)، ومعناه: العرف القبلي أو القانون عموما[5]، وهو الدستور العرفي أو القانون الداخلي والأساسي. ترتكز مواده وبنوده على تنظيم المرافق الهامة في المجتمع، وخاصة منها[6]:

- نظام الأمن أو النظام السياسي (في السلم والحرب)،
- المرفق التجاري (الأسواق والمواسم...)،
- المرفق التربوي (المدارس والزوايا والجوامع والمساجد)،
- مرفق الايداع أو الحصون (إيكيدار)،
- مرفق الرعي (تايسا)،
- مرفق أرحية الطحن المائية (إيزكان ومان)،
- مرفق الحدادة (أنوض)،
- الحي اليهودي (الملاح)،
- المرفق الفلاحي السواقي (تيركين).

(4) العثماني امحمد، **ألواح جزولة والتشريع الإسلامي: دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، مطبعة فيديرانت، 2004، ص: 99.

(5) آفا عمر، مادة «أزرف»، ضمن مؤلف جماعي تحت إشراف: حمام محمد، **المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته**، الجزء الثاني، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة، 2006، ص: 26.

(6) العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، صص: 111-121.

لإزرف هيئة رئيسية تسمى «أكراو نيمزرف» (Agraw n'Imzzourfa)، وهي هيئة تشريعية وتحكيمية وتنفيذية، تقوم بدور حكومة القبيلة وبرلمانها الذي يفض المنازعات ويصدر أحكاما، ويسهر على تنفيذها[7].

ولأزرف هيئات وظيفية مثل مؤسسة أمغار نتويزي، وأمغار نوودال، وأمغار نثيرت، وأمغار نتركا...

يسهر أمغار نتركا (Amghar n'Targa) على انتاج مياه السقي وتوزيعها، وعلى حماية مصادرها وصيانتها كما يسعى لفض النزاعات حولها، ويجمع الغرامات التي تسمى «إزماز» (Izmaz) من المخالفين للقوانين الجاري بها العمل[8].

وإلى جانب **مؤسسات أنفلوس أو النفاليس**، وهم شيوخ القبائل وأعيان الجماعات والضمان والعرفاء منها، فإن **سلطة الفقهاء** كانت متواجدة في المجتمع القبلي[9]. وقد كان لهؤلاء الفقهاء والصوفية والطلبة دور في الفصل في النزاعات والجنح سواء في المعاملات أو العلاقات أو تسيير المرافق العلمية والاقتصادية، منها **مرفق الماء**. إن أهمية هذه المادة في حياة المجتمعات فرض اهتمام هؤلاء بالأحداث والنوازل الخاصة بالماء المعروضة عليهم من لدن المستفتين طلبا للحلول، ولم يبخلوا في تنوير العموم بالتصدي للنوازل والجواب عليها. ويمكن اعتبار المساجد والزوايا مؤسسات تعايش وتوازن في منظومة تدبير المياه، استمدت سلطتها من الدين.

إن مجال الماء يعتبر مجالا من المجالات **المنظمة بالعرف وبالشرع** في نفس الآن، بحيث إن تدبيره ومعالجة قضاياه ارتكزت على نظامين/ مرتكزين:

- **نظام/ مرتكز عرفي**، يتكون من مجموعة من قواعد ومبادئ وعادات تشرف على اعتمادها وتطبيقها المؤسسات التقليدية (الجماعة، إنفلاس...).

(7) بوگرين محمد بن الحسين، إزرف من خلال الذاكرة عند آيت سخمان والأطلس المركزي، ندوة «**الرواية الشفهية والاثنوغرافيا في الأطلس الكبير الأوسط**» المنظمة بتاريخ 5-6 ماي 2009 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، (مقالة غير منشورة).

(8) نفسه.

(9) آفا عمر، قراءة تاريخية في ألواح قبائل سوس والأطلس الصغير، **مجلة آفاق** لاتحاد كتاب المغرب، العدد: 9، السنة: 1982، صص: 39-49، ص: 40.

- **نظام/ مرتكز شرعي** مستمد من المبادئ والأنظمة التي تتأصل في القرآن الكريم والحديث الشريف.

لقد حرص **واضعوا الألواح التشريعية** الخاصة بمختلف القبائل على توظيف الشرع في الصياغة والتنزيل وإضفاء الشرعية، في حين حرص **الفقهاء** على إيلاء أهمية شديدة للعرف في نوازلهم في مسائل المياه.

1. نماذج من نوازل فقهية:

تحتل قضايا المياه حيزا مهما ضمن أدب النوازل[10]، إذ تزخر مجاميع النوازل الفقهية بأعداد هائلة من المسائل والقضايا المتعلقة بالماء[11]. وقد خصص مدونوها فصولا وأبوابا مهمة في مؤلفاتهم لمثل هذه القضايا، خاصة المرتبطة بالنزاعات حول الماء، ومن ضمنها المسائل المتعلقة بالنزاعات بين الأعالي والأسافل، والنزاعات بين أصحاب البساتين وأصحاب الأراحي، ثم التوترات التي تنتاب علاقة بعض المدن ببواديها بسبب المجاري المائية، بالإضافة إلى مسائل أخرى تهم إقامة واستصلاح الآبار، ومد السواقي، وشق الترع، وبناء السدود، وغيرها....[12].

وإذا كانت أغلب النوازل تتضمن اجتهادات فقهية مستندة على **مرجعيات الكتاب والسنة**، فإن بعضها استندت في أحكامها على **العرف والعادة** أيضا بجانب الشرع.

- **نص النازلة الأولى:**

وجه سائل سؤاله إلى أحد الفقهاء قائلا: «الحمد لله وحده، سيدي رضي الله عنكم وأبقاكم، جوابكم المبارك على نازلة وقع فيها النزاع بين أهل أرجان وأهل مزداغة

(10) بنميرة عمر، قضايا المياه بالمغرب الوسيط من خلال أدب النوازل، ضمن أعمال ندوة: «**التاريخ وآداب النوازل**»، منشورات كلية الآداب بالرباط، المحمدية- مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، 1995، ص: 77.

(11) فتحة محمد، نازلة وادي مصمودة بفاس مثالا عن النزاعات حول الماء، ضمن أعمال ندوة: «**الماء في تاريخ المغرب**» ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة،1999، ص: 167. وعلى سبيل المثال يتضمن كتاب «**المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**» لأحمد بن يحيى الونشريسي، وكذا كتاب «**النوازل الجديدة في لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماه بالمعيار الجديد الجامع المغرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب**» للمهدي الوزاني وغيرهما، العشرات، بل المئات من هذا النوع من النوازل.

(12) بنميرة، قضايا المياه...، **مرجع سابق**، ص: 77.

السفلى في الماء الخارج من عين أرجان...، فطلب أهل مزداغة من أهل أرجان أن يرسلوا لهم من الماء ما يقوم لهم بغروسهم، وامتنعوا من ذلك، واحتجوا بأن الماء ماؤهم وملكهم...، وكيف يسوغ للحاكم أن يحكم بين من هو بهذه الصفة؟ أو يكون هذا مثل ما أشكل من الأمور، فيندب الحاكم فيها الفريقين إلى الصلح ما استطاع، فإذا امتنعوا تحرى الصواب بعد مطالعة من ترضى حالته من أهل العلم، فما رآه ورأوه صوابا كما كان عليه الحكام في الزمان القديم؟ فبينوا لنا الجواب رضي الله عنكم فصلا فصلا، مما في تضمين الجوابات....»[13].

وتلقى صاحب السؤال أجوبة عديدة من أكثر من فقيه، منها جواب أبو إبراهيم إسحاق بن يحيى الورياغلي الذي أجاب بما نصه: «إن الماء يبقى على ما هو عليه ولا حجة للأعليين فيه، **إلا أن يقيموا عقودا قديمة فيه بالارتفاق** (أو بالاتفاق)...»[14].

بخصوص هذا الجواب، وبقية الأجوبة الأخرى، نسجل الملاحظتين التاليتين:

- ألح المجيب على بقاء الوضع على حاله ولا يجب على الأشخاص الموجودين في الأعلى توقيف الماء وقطعه كليا، إلا إذا تمت الموافقة عليه بشكل من الأشكال لمكان وزمان معلومين، **طبقا للأعراف والعادات** المنظمة لعملية الاستفادة من المياه.

- برغم أن آراء الفقهاء الذين طلبت منهم الفتوى وأجوبتهم كانت متباينة، إلا أنهم كلهم ألحوا وأكدوا على ضرورة **مراعاة الشرع والعرف معا** في المسألة.

- **نص النازلة الثاني:**

سئل أحد الفقهاء عن مسألة توزيع المياه، فأجابه: «وقفت على السؤال أعلاه....، **فإذا اتفق الجميع على القسمة ولم يكن فيها ضرر نفذت...**»[15].

لعل المقصود هنا بالاتفاق الجماعي، ما يحصل الاتفاق عليه بين أبناء القبيلة من ضوابط وقوانين ينضبط إليها الجميع، وتكون إما شفاهية أو مكتوبة.

(13) الونشريسي أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، إخراج جماعة من الفقهاء تحت إشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، بيروت- دار الغرب الإسلامي، 1981، الجزء: 8، ص: 12-14.

(14) الونشريسي، **المعيار**...، مصدر سابق، الجزء: 8، ص: 16-17.

(15) الونشريسي، **المعيار**...، مصدر سابق، الجزء: 8، ص: 40-41.

• **نص النازلة الثالث:**

«وسئل عن ساقيه جرت عادة أهلها أن يخدموها حين الاحتياج إليها، من زرع في تلك السنة ومن لم يزرع، إلى أن أبى بعض من لم يزرع أن يخدم مع أصحابه، وقال لا أخدم ما لا منفعة لي فيه، هل يحكم عليه أم لا؟

فأجاب بأن تلك الخدمة التي احتاجت إليها الساقية...، فالنفقة على الجميع...، ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون الماء متملكا أو غير متملك، هذا الواجب في الحكم، **ولهم بعد ذلك أن يتفقوا على ما شاءوا**»[16].

فالجماعة اعتادوا إصلاح الساقية كلما دعت إلى ذلك الضرورة، فتلكأ واحد منهم عن العمل بدعوى أن حقله غير مزروع تلك السنة. وجاءت الفتوى صريحة **بتأكيد العادة**، وإجبار الشخص المذكور على المساهمة في العمل وفي النفقة.

• **نص النازلة الرابع:**

«وسئل عن رحى أخرى تحت الأخيرة قديمة رفع سدها في غير موضع وهو يضر بالأخرى.

فأجاب: أما مسألة توصيل الماء فيحمل المتنازعون في ذلك على **العادة القديمة** فمن أخل بشيء منها أجبر على العود إليها»[17].

فالمجيب هنا يلزم السائلين على ضرورة الانضباط إلى العرف والعادة وما جرى العمل به قديما.

يظهر من الأسئلة المطروحة أن قضايا الماء التي فصل فيها الفقهاء وعالجوها هي إما خصومات فردية بين المزارعين أنفسهم، وبينهم وبين أصحاب الأرحية، وإما نزاعات جماعية بين قبائل وبوادي ومدن، وغالبا ما تهم مياه السقي، والحقوق عليها، وما ينجم عن الانتفاع بها من أضرار، إضافة إلى مظاهر العنف والتجاوز والاحتكار في مجال المياه...

(16) الونشريسي، **المعيار**...، مصدر سابق، الجزء: 10، ص: 273.
(17) الونشريسي، **المعيار**...، مصدر سابق، الجزء: 8، ص: 381.

كما يظهر من الأجوبة أن الفقهاء في تدبيرهم لقضايا الماء غالبا ما احتكموا إلى **المرجعية الشرعية والعرفية في آن**. وبقدر ما احترمت أجوبتهم مقتضيات الشرع، فإنها أبدت مرونة كبيرة في رعاية المعطيات المحلية وعوائد الناس، وتعاملوا مع هذه العوائد من منطلقات إيجابية تكرس عمليا «**أنظمة قديمة**»، منطلقين من مبدأ «**العادة القديمة**»، وتأكيد «**أوفاق الجماعة**»[18].

ومن الناحية المسطرية أيضا، غالبا ما عمل الفقهاء في كافة هذه النزاعات والخصومات على **تركيب الشرع وأعراف الناس** في أحكامهم بناء على ما يتوصلون به من رسوم وشهادات عدلية ونصوص ووثائق، يتم إغناؤها في الغالب بما يضيفه أهل الخبرة والمعرفة من توضيحات ضرورية في هذا المجال، مع الميل أكثر لتوظيف **العرف والعادة وما جرى به العمل**[19].

2. نماذج من سجلات عرفية (إزرفان):

سبقت الإشارة إلى أن الأعراف هي عبارة عن قوانين شرعتها الجماعة لضمان الحق والعدل، ولمنع الفوضى. وقد لعبت الدور الاساس في استقرار العلاقات بين الأفراد والجماعات على السواء. وشمل اهتمامها مرافق أو مجالات سياسية واجتماعية واقتصادية، من ضمنها المرافق التي لها ارتباط بالماء كالسقي بتنظيماته[20] وتجهيزاته المختلفة[21]، وأرحية الطحن المائية...

ولقد حرص واضعو هذه الأعراف (إزرفان) الخاصة بمختلف القبائل على توظيف الشرع في الصياغة والتنزيل وإضفاء الشرعية.

- **النص الأول:**

«بسم الله الرحمان الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

(18) فتحة محمد، **النوازل الفقهية والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9هـ/ 12-15م)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 1999، ص: 373.

(19) **نفسه**، ص: 369.

(20) كنظام التوزيع والتمليك والحماية والصيانة والتملك والانتفاع والمخالفات...

(21) كالقنوات والسواقي والسدود والصهاريج.

اتفقت جماعة آل سكوارة على مصالح بلدتهم وقبيلتهم وجعلوا بينهم أحكاما في حصونهم وأرحيتهم (مطاحن الماء) وديورهم وقدموا نفاليسهم وجعلوا مبدءهم وكبراءهم، وبنوا عرفهم هذا على من عرف مصاليحهم من أهل الحق بزعمهم بحيث لا يؤاخذ أحد أهل القبيلة المذكورة بغير ما في هذا القانون في طول الزمن وقصره. **وقاسوا عرفهم هذا على أعراف من سبق عليهم** من أهل هذا الشأن **مؤيد بنهج الشريعة**، لقول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوه من الفجور». فالأول ممن بنى عليه هذا البرنامج مقدمهم...، وغيرهم من جميع القبيلة. وهؤلاء كلهم اتفقوا على أن يفعلوا عرف **حصنهم وأرحيتهم وديورهم** وغير ذلك من جميع ما يحتاجون إليه، لأن **بالأحكام تصلح البلدة**. وجعلوا الإنصاف (الذعيرة) فيما يحتاج إليه، واليمين فيما يحتاج لذلك... وكذلك **أرحية الماء** الكائنة لهم تحت حجر الأنف **وطروقهم** جعلوا فيهم ما تقدم في الحصن من الإنصاف، أعني مائة مثاقيل، وبمثله من الجعل في الحصن والرحات وطروقهم كما ذكر... **فمن اتهم بالسرقة في الحصن أو في الأرحية الماء** وكذلك جميع أحميتهم، أي إكدلن (الأماكن المعظمة) من حيث هي جعلوا في ذلك كله خمسين حلافا من أقارب المتهم في ثلاثة أيام...»[22].

- **النص الثاني:**

«الحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده،

اتفقوا آل اكليز على **مصالح حصنهم**، فمن...، **ومن رد الماء** على حوضه أعلى الشريج (الصهريج) وترك الماء فيه إلى الصباح فعليه مثقلا. ومن شهد بذلك الفقير...، فهم الواقفون في الوقت. فكل واحد منهم يقوم مقام إخوانه. فالله يوفق الجميع على الصالح والخير والكمال.

وبه كتب من شهد لهم بذلك بتاريخ ذو القعدة عام 1250هـ عبد ربه تعالى المذنيب الضعيف محمد بن أحمد من أبناء عبد الواحد بن محمد في بلادهم من **مسجد أكليز** في الوقت، غفر الله له ولوالديه آمين آمين»[23].

(22) جزء من لوح جماعة «إبيكيوار» (آل سكوارة) بإيداو باعقيل، وهو لوح يتعلق بحفظ الأمن في كل من الحصن والأرحية والدور، وبمراعاة الأخلاق العامة. أنظر النص الكامل للوح عند: العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، ص: 290-287.

(23) جزء من لوح قبيلة وحصن آل أكليز بنواحي طاطا، وهو لوح المرافق العامة. أنظر نص اللوح كاملا عند: **نفسه**، ص: 309-313.

• **النص الثالث:**

«الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم،

وبعد؛ فقد اتفقت القبيلة الوافرة، أصلحهم الله ووفقهم على مصالح دنياهم وبلدهم. وممن شهد بذلك...، **ومن مات في الساقية** ساقية تغجيجت وساقية تجموت في الزرع والأجنة (الجنان) وغير ذلك فلا دية ولا تغريب. **ومن كسر ماء الغير** (قطعه عنه) فعليه خمسة وعشرون مثاقيل مع الضيافة. وفرب الماء نصف ذلك، أعني اثنا عشر مثاقيل ونصف. **الذي كسر الماء** فيلزمه جميع ما فسد من غرم الجروحات. ومن أكثر ماء الغير في الخماسين للغير فلا شيء له في الخماسة، فبكل واحد من الرجال الخماسين يتمسك بأجرته...، وأما جميع الأمور في ديوان القبيلة الكبير، وأما هذا وجميع ما كتب فيه **استلزموه لأنفسهم** بما ذكر من المسائل»[(24)].

وإذا كان حضور تيمية الماء في النوازل واضحا من جهة، فإنه من جهة ثانية أبدى واضعو الأعراف (إزرفان) الخاصة بمختلف القبائل حرصهم الشديد على إعطائها بعدا دينيا بتوظيفهم الشرع في الصياغة والتنزيل وإضفاء الشرعية.

• **مسألة شرعية الجماعة:**

منذ انتشار الفقه الإسلامي تدريجيا، وعلى نطاق واسع في شمال إفريقيا، توسعت حاجة العرف إلى الشرع تعزيزا لشرعيته وشرعية الساهرين على وضعه. فإذا كانت إدارة العرف يتم اختيارها من طرف مكونات القبيلة، وتمارس سلطتها اعتبارا لهذه الشرعية الاجتماعية والسياسية، فإنها بحثت أيضا عن شرعية دينية تعزيزا لسلطتها، والحال أن هذه الشرعية ظلت دائما محط تساؤل.

تحتفظ المصادر النوازلية بأسئلة موجهة من أفراد وجماعات، ومن الخاصة والعامة إلى الفقهاء يتساءلون عن شرعية مؤسسة إنفلاس. أشهر هذه الأسئلة **سؤال حول الألواح وإنفلاس**، الذي وجهه الأمير يحيى بن عبد الله الحاحي حوالي عام 1023هـ إلى فقهاء سوس ومراكش يستفتيهم عن وجهة نظر الشريعة في أمرها، ومما تضمنه السؤال:

(24) جزء من لوح قبيلة تاغجيجت بنواحي أقا/ طاطا، وهو لوح ينص على ضبط الأمن في القبيلة وحماية مرافقها وحرمات مسيريها.. أنظر نص اللوح كاملا عند: **نفسه**، ص: 321-323.

«ما حكم الشرع حول اجتماع قبائل البادية –أهل الجبال- حول **أهل الحل والعقد – إنفلاس**- لوضع ضوابط وقواعد لحفظ النظام العام، والاقتصاص من الجناة؟»[25].

لقد شكلت مسألة شرعية الجماعة في سن العرف هاجسا بالنسبة للجماعة نفسها في محاولة منها لتأكيد المشروعية الدينية لهيئتها ومؤسستها، «**فاجتماعهم مشروع، وحكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لا قاضي ولا سلطان**»[26]. وهكذا كانت الجماعة تعتبر نفسها سلطة عليا داخل القبيلة لا تكتسب شرعية اجتماعية وسياسية فقط، بل وأيضا دينية وشرعية. وقد نصت بعض السجلات العرفية (إزرفان)، تصريحا، على أن الجماعة هي القائمة مقام الحاكم في المحافظة على أحوال المجتمع ووقايته من الانحراف والتسيب الاجتماعي والأخلاقي، ومن الفوضى. كما تعتبر نفسها هي «**أهل الحل والعقد**» التي تمارس سلطتها داخل القبيلة بواسطة سنها لأحكام ونصوص قضائية تستمد مصدرها من العرف ومن الشرع معا.

- **هاجس مطابقة العرف للشرع:**

إذا كانت مسألة شرعية الجماعة تشكل هاجسا، فإن مطابقة العرف للشرع لا يقل أهمية بالنسبة للجماعة في محاولة منها لتأكيد المشروعية الدينية لما تسنه من قوانين، خاصة إذا لم توافق النص الشرعي في حرفيته. ويبدو هذا الهاجس واضحا من خلال إصرار مدوني المتون العرفية (إزفان) على التأكيد في مقدمات سجلاتهم بأن الضوابط والقوانين الواردة فيها تسير وراء الشريعة الإسلامية، وتأخذ بمبادئها العامة وتطبيق نظرياتها. جاء في أوائل أحد الألواح العرفية ما نصه: «**وقاسوا عرفهم هذا على أعراف من سبق عليهم من أهل هذا الشأن، مؤيدا بنهج الشريعة...**»[27]. وفي حالة اختلافها –ظاهريا/ حرفيا- مع الأحكام الشرعية[28]، فإنها تبرر ذلك بجلب المصلحة ودرء المفسدة وإصلاح المجتمع.

(25) يوجد السؤال المذكور مع أجوبته المتداولة في مجموع خطي بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت رقم: 348، كما يوجد بنصه ونص الأجوبة في «**نوازل الرسموكي**»، مخطوط الخزانة العامة، الورقة: 239 فما بعدها (نقلا عن: العبادي الحسن، **فقه النوازل في سوس: قضايا وأعلام**، منشورات كلية الشريعة بأكادير، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999، ص: 441).

(26) العالم أحمد بابا السوداني (تـ 1036هـ) على سؤال الأمير يحيى بن عبد الله الحاحي. أنظر: **نوازل جزولة**، الورقة: 244-243 (نقلا عن: **نفسه**، ص: 442-443).

(27) العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، ص: 287.

(28) هنالك مجموعة من الأحكام التي تتضمنها أعراف القبائل والتي يبدو من ظاهرها أنها تخالف منطوق الشريعة، منها على سبيل المثال **مسألة العقوبة بالمال**، حيث أثار **التغريم بالمال (الإنصاف)** نقاشا كبيرا وأسال مدادا كثيرا بين الفقهاء بين مؤيد ومعارض.

لقد اتخذت الأعراف من «**النظام**»، و«**الإصلاح**»، و«**المصلحة**»...، مبادئ وغايات ترمي إلى تحقيقها، وهي في ذات الوقت المبادئ الجوهرية للشريعة. وقبل أن تبدأ هذه السجلات في سرد العقوبات المقررة لكل مخالفة، تشير غالبا إلى أن الغاية من العرف هو إما «**بيان ما اقتضته القاعدة الواجبة شرعا وعرفا**»[29]، أو «تحصيل **مصلحة بلدتهم** من جلب المنافع لهم ودفع المضار عنهم»[30]. وغالبا أيضا ما ترد في المقدمة عبارة من قبيل: «اتفقت جماعة... على **مصالح قبيلتهم**... اتفقوا جماعة إنفلاس على **مصالح قبيلتهم**... ويرعون قبيلتهم من جميع ما كان ضررا»[31]، أو عبارة مثل: «اتفقوا أعيان...، بأسرهم وشيوخهم منهم...، على أن **يصلحوا بينهم فيما هو سداد للقبيلة**، وجعلوا الإنصاف بينهم...»[32]. «وكتب ذلك الكتاب بإذن الأمناء واتفاقهم ورضاهم وجماعتهم...، وذلك **مصلحة وعافية** للمساكين والضعفاء...»[33].

وبالرغم من أن أعرافا أخرى لا تتضمن مثل هذه الديباجة، بل تدخل مباشرة في إيراد المخالفات والعقوبات المطابقة لها، فإن مدونوها يحكمهم نفس الهدف والغاية، وهو تحقيق المصلحة الجماعية، «فمن تعرض لهم في غير الصالح لا يلزمهم **الاتباع**...»[34].

- **آليات التنزيل، دينية في الغالب:**

احتاج العرف للشرع في تنزيل مقتضياته، ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

- يتم تحرير سجل الأعراف (اللوح) تحت إشراف الجماعة مباشرة، وغالبا ما كانت الاجتماعات والمشاورات تتم إما في المدرسة أو في المسجد، وفي أحدهما كان يتم تحريره لأول مرة، أو تجديد، أو تغيير شيء منه. وما اجتماع الجماعة في المسجد لتوثيق النص العرفي إلا تجسيدا آخر للبعد الديني.

- تحرص الجماعة على مراجعة أستاذ المدرسة أو إمام المسجد في كل ما يعرض لهم من مشاكل شرعية ليست من اختصاصهم[35]. وبعد حصول الاتفاق حول مواد

(29) العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، ص: 295 (لوح موسم قبيلة إداكاكمار –الجماريين- بإيداو باعقيل)
(30) **نفسه**، ص: 225 (لوح حصن قبيلة إيكونكا بهشتوكة).
(31) **نفسه**، ص: 291 (لوح قبيلة أيت إسافن –آل الويدان- بإيداو باعقيل).
(32) **نفسه**، ص: 279 (لوح قبيلة أيت عمرو –بني عمر- بإيداو باعقيل).
(33) **نفسه**، ص: 230 (لوح حصن قبيلة إيكونكا بهشتوكة).
(34) **نفسه**، ص: 246 (لوح حصن قبيلة إيكونكا بهشتوكة).
(35) **نفسه**، ص: 106.

العرف، تقوم الجماعة بتكليف الفقيه لكتابتها وتدوينها؛ «وبه كتب من شهد لهم بذلك بتاريخ...، عبد ربه تعالى... **من مسجد أكليز** في الوقت...»[36]. ولا تقتصر وظيفة الفقيه على كونه موثقا للعرف، بل كشاهد وكمصدر لشرعيته الدينية، فهو، بما يمثله من سلطة ومرجعية دينية، يبارك النص العرفي.

- حرصت الجماعة على إحضار الصلحاء والمرابطين والشرفاء، لرمزيتهم الدينية والاعتبارية وحضورهم الاجتماعي، وذلك في أثناء مداولاتهم أو عند تدوين أعرافهم؛ «اتفقت جماعة...، على مصالح قبيلتهم بمرابطهم والطلبائهم وشيوخهم وقضاتهم، أعني **فقهائهم** منهم...»[37]، وكذلك في أثناء فض النزاعات وإجراء الصلح؛ «هذا صلح أوقعه على بركة الله الشيخ الكامل والولي الشامخ سيدنا...، بين... وبين...، في شأن ساقيتهما وهو أن يجعلوا سدا واحدا يشترك فيه الساقيتان ويقسمون المياه بينهم أنصافا... بحيث لا يبدل هذا الأمر ولا يغير أبد الآبدين ودهر الداهرين. وشهد بذلك من أشهده الفريقان على أنفسهم والكل بحال تم به الإشهاد **وكتب ذلك كله بين يدي الولي الفاضل والشيخ الصالح...**، وذلك بحضور جم غفير من أهل أربعمائة...»[38].

- يتم إشهار المقررات العرفية وإبلاغها بواسطة البراحين والمنادين، إما في الأسواق والمراسم والأندية، أو على سطوح المساجد والزوايا، لكونها أبلغ وسيلة وأحوط وأشد وقعا في النفوس، وأقرب إلى القبول والامتثال.

- لإعطائه قيمة اعتبارية ورمزية، عمل العرف على توظيف مفردات دينية في خطابه؛ «فبحول الله وقوته وتوفيقه، عقدنا عهدا ومواخاتا ومسالمة ومتاركة ومتابعة...، عقدا يوجب لهم حفظ الدماء والأموال والأعراض...، ويوجب أيضا -بحول الله- **أن يكون الجميع يدا واحدا يتواصلون، ويتزاورون، ويتراحمون، ويتموامنون، ويتشاورون في محادثاتهم، ويساكون في مشورتهم الأصلح، ويتصابرون ويتواصلون على الفلاح،**

(36) **نفسه**، ص: 313 (لوح قبيلة وحصن آل أكليز بنواحي طاطا).

(37) **نفسه**، ص: 291 (لوح قبيلة أيت إسافن -آل الويدان- بإيداو باعقيل).

(38) وثيقة مؤرخة في أواسط شهر شعبان 1181هـ/ 1767م، نشرها: محمد حمام، أزمة الماء بآسيف.ن. دادس (وادي دادس) من خلال ثلاث وثائق محلية، ضمن أعمال ندوة الجمعية المغربية للبحث التاريخي في موضوع: «**تاريخ الري في الجنوب المغربي**»، مجلة «**أمل**»، العدد: 24، السنة: 2001، الدار البيضاء- مطبعة النجاح الجديدة، ص: 33-34.

ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويتوبون ويندمون على ما سلف وصدر منهم من كبائر السيئات وقبائح المنكرات، ويتعاونون في أمور دينهم ودنياهم»[39]. وتتحول بعض الأعراف في خطابها إلى ما يشبه الموعظة والإرشاد: «ثم **أوصيكم** أيه المذكورون بامتثال أوامر الله واجتناب نواهيه، وترك الشبهات والشهوات، وليكن وقوفكم مع الضعيف أكثر ما تقفون للقوي...»[40]. ويتضمن بعض أدعية على كل مخالف لمقرراتها: «وعلى القبيلة الاتباع والانقياد إلى الخير، والمجانبة من السوء. **ومن سعى بعد هاذا في فساد وفرقة فالله يقطع دابره ويفني أثره ويتولى خيبته وخسرانه»**[41]. وغالبا ما تشير الأعراف في الفصل الأخير من فصولها إلى العقاب الأخروي الذي سيلحق بكل من لم يحترم الأعراف التي تتضمنها أو حاول الاستخفاف بها. ومن شأن كل هذا أن يكرس أكثر قدسيتها ويعزز صفتها الإلزامية ويقوي سلطتها التشريعية.

II. العرف والشرع: حوار تواصل وعلاقات تفاعل:

تميزت علاقة العرف بالشرع بظاهرتين تاريخيتين؛ الأولى **الاختلاف** الكبير (وليس الخلاف والتعارض) الموجود بينهما على عدة مستويات. والثانية **تعايشهما** أكثر من أربعة عشر قرنا من الفتح الإسلامي إلى اليوم، ولم يستطع أحدهما أن يدمج الآخر كليا في منظومته أو يقصيه من الوجود طيلة هذه المدة الطويلة[42]. فإذا كان الشرع قد استطاع أن يحل لأسباب دينية وسياسية -جزئيا أو كليا- محل أزرف في بعض المجالات، فإنه اضطر أن يتعايش معه في مجالات أخرى ويتجاورا، مثال: المجال السياسي والاقتصادي، وحتى الثقافي. وحتى المجالات التي حل فيها الشرع محل إزرفان القديمة، فإن ذلك لم يحدث بكيفية مفاجئة وسريعة، بل حدث بشكل تدريجي، مما استغرق مدة طويلة. لا نود التطرق إلى الخلافات بينهما، لكن نتساءل عن أسباب التعايش بينهما، **ففي مجال العرف مساحة واسعة للشرع، وفي مجال الشرع مساحة واسعة للعرف.**

(39) العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، ص: 269 (لوح قبائل أيت وادريم بنواحي أيت بها وهو لوح أمقون: الحلف).
(40) **نفسه**، ص: 273 (نفس اللوح).
(41) **نفسه**، ص: 273 (نفس اللوح).
(42) أسكان الحسين، العلاقة بين إزرف والشرع خلال العصر الوسيط، ضمن أعمال ندوة: «**القانون والمجتمع بالمغرب**»، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة، 2005، ص: 27.

1. العرف والشرع: تعايش وملائمة:

ظلت الأعراف (إزرفان) تشكل **المصدر الأساس للتشريع**، عند القبائل الأمازيغية بشمال إفريقيا، وهي قوانين وضوابط موضوعة يتوارثها المغاربة منذ القديم خلفا عن سلف ويحتكمون إليها في أزمان تعود إلى ما قبل الإسلام[43]. وبالرغم من تعاقب التيارات الغازية، وتتابع الامبراطوريات المحتلة، وتوافد ثقافات مختلفة، فإن السكان الأمازيغ ظلوا يحرصون على الاحتفاظ بأعرافهم وتقاليدهم من جهة، والتعايش مع الأنظمة القانونية الوافدة، لذلك استطاعت الأعراف الاستمرارية بالتحصن في الإطار القبلي[44].

بعد دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، عرفت مجتمعات هذه المنطقة تحولات دينية وفكرية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة.

وفي ظل هذه التحولات عرف نظام **تحكيم الفقهاء** تطورا، إذ صارت الشريعة الاسلامية قاعدة للحكم، والفقه أصلا من أصول التشريع، إلى جانب العرف. هكذا تعرضت البنيات والمؤسسات التقليدية، التي احتضنت لقرون ممتدة الأعراف الأمازيغية أمنت لها الاستمرارية، لتحولات على مستوى المكانة والدور والوظيفة. لكن الأكيد هو استمرارها واستمرار العمل بالعرف كمصدر من مصادر التشريع[45]. والواقع أن وضع الألواح استمر في نشاطه، سواء فيما يتعلق بالقبائل أو الزوايا أو المدارس أو الحصون -المخازن- إلى عهد قريب»[46].

- **العرف والمجتمع: مجال التداول والاستمرارية:**

لقد شكل **المجتمع القبلي** مجالا ارتكز عليه العرف لضمان تداوله وديمومته واستمراريته. وقد أفرزت القبيلة بنيات ومؤسسات احتضنت العرف، وأمنت له الاستمرارية. وفي كل الأحوال، وسواء كانت السلطة المركزية قوية أو ضعيفة، عملت القبائل على سن قوانين ووضع ضوابط، القصد منها تنظيم مختلف العلاقات الاجتماعية

(43) آفا عمر، مادة «أزرف»، ضمن كتاب: **المصطلحات...**، مرجع سابق، ص: 26.

(44) أعماليك محمد، الأعراف والهوية: رصد لتراجع مكانة ووظيفة الأعراف الأمازيغية، ضمن أعمال ندوة: «**القانون والمجتمع بالمغرب**»، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة، 2005، ص:120-121.

(45) حول مسلسل أو أشكال تراجع الأعراف الأمازيغية، أنظر: **نفسه**، صص: 120-127.

(46) العبادي، **فقه النوازل...**، مرجع سابق، ص: 447.

والاقتصادية والقضائية والأمنية بين أفراد المدشر والقبيلة أو مرفق اجتماعي أو اقتصادي. وخلقت القبيلة ما يشبه قانونا وضعيا يتكيف مع ظروفها[47].

إن انتشار العرف يكاد يكون شاملا في قبائل ظلت متمسكة بأعرافها وبالمؤسسات والبنيات القائمة عليها. يقول أحد الباحثين: «واختم هذا المبحث حول نوازل الألواح في سوس بالتنبيه على **وجود نظام الأعراف في عدة نواحي من المغرب**، مثل الأطلس الكبير، والمتوسط، ونواحي فكيك، وغيرها، لئلا يعتقد من لم يطلع على أعراف القبائل المغربية أن نظام الألواح لا يوجد إلا في سوس، فيجانب الحقيقة في هذه المسألة»[48]. وهناك بعض المناطق/ القبائل التي عرفت هيمنة العرف على حساب الشرع نظرا لبعدها عن مركز السلطة والمدن.

نقل حسن الوزان وغيره ممن طرق جهات المغرب، بمملكتيه فاس ومراكش، في بداية القرن 10هـ/ 16م، صور انتشار الأعراف بين قبائله. وكان الوزان قد وقف خلال زيارته لسوس وحاحا والحوز على هذا الواقع، المتمثل في **تقاضي القبائل إلى «النفاليس» واحتكامهم إلى «الألواح»**، بالرغم من تدينهم ووجود العلماء بينهم. ذلك أن هؤلاء، ومنهم القضاة، لم يكونوا يفصلون وفق الشريعة إلا في القضايا الدينية، وأما الدنيوية منها، مثل القصاص في القضايا الجنحية والجنايات، فكانت من اختصاص الضمان، يفصلون فيها وفق بنود أزرف[49].

ولا شك بأن الأمر نفسه يصدق على ما قبل هذه الفترة وما بعدها، لكن بأشكال متفاوتة وبنسب متباينة، فنحن أمام مجتمع وفضاء متمسك بأعرافه وتقاليده.

- **العرف والسلطان: دعم ومباركة:**

إلى جانب المجتمع الذي أنتج العرف واحتضنه، استفاد العرف في ديمومته واستمراريته من دعم السلطان ومباركته له.

---

(47)بوبريك رحال، العرف في المجتمع الصحراوي (قراءة أولية في نصوص عرفية)، ضمن أعمال ندوة: «**القانون والمجتمع بالمغرب**»، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط- مطبعة المعارف الجديدة، 2005، ص: 90

(48) العبادي، **فقه النوازل**...، مرجع سابق، ص: 447.

(49) الوزان الحسن، **وصف أفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والترجمة، بيروت- دار الغرب الإسلامي، الرباط- الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1983، الجزء: 1، ص: 102-104-106، 112-117-139، الجزء: 2، ص: 117.

ففي ظل النظام السياسي السائد في المغرب بعد دخول الإسلام إليه، تمكنت القبائل من إدارة شؤونها المحلية والتمتع بـ«**استقلال ذاتي سياسي محلي**»، وأفرزت بهذا الخصوص تنظيمات ومؤسسات محلية يقودها مجلس «الإنفلاس» أو شيخ القبيلة. ولهذا ظلت القبائل خاضعة للدولة من الناحية السياسية، مع الحفاظ على أعرافها وتقاليدها، ولم يكن السلطان يتدخل في الحياة الداخلية للقبائل، ما لم تتر مشكلا سياسيا[50].

هكذا حصل **توافق دائم بين سلطة الأعراف القبلية وسلطة الملوك والسلاطين**، ما دامت هذه الأعراف موضوعة ومرنة حيث لا تتدخل في شؤون المخزن. ويعزز هذا أن أغلب السلاطين، خاصة السعديين والعلويين، أقروا ظهائر خاصة بأعراف القبائل وعاداتهم التي هم عليها منذ القديم[51]. وتشير المصادر التاريخية إلى أن هؤلاء السلاطين وافقوا شيوخ قبائل على أعرافهم، وباركوا تطبيق أحكام عرفية، وراسلوا القضاة والقبائل قصد حضهم والإلحاح عليهم، بل وإجبارهم على الامتثال للأوامر الصادرة بهذا الشأن[52].

إن السلاطين، والعلماء المساندين لهم، لم يخفوا تفهمهم لسريان الأعراف والأحكام والتنظيمات المحلية، بل ولم يمانعوا في تحويلها من ضوابط شفوية إلى ألواح مدونة[53].

- **العرف والفقه: تفاعل وتكامل:**

لقد كان لعامل إفراز المجتمع للعرف واحتضانه له، وكذا دعم السلطان لوجوده واستمراره، أثر كبير على علاقات العرف بالدين والفقه. أضف إلى ذلك قابلية الفقه لاستيعاب العرف. هكذا **لم يرفض العرف الشرع في مجال التشريع**، بل توافق الإثنان في أغلب النوازل[54]، وكان بينهما لقاء وحوار وتفاعل وتعايش. يقول أحد الباحثين عن النظام القضائي العرفي في إحدى المناطق المغربية: «إن نظرة خاطفة على النظام القضائي العرفي في جزولة تشعر الباحث أنه أمام نظام قضائي قار، لا اختلاف فيه ولا تناقض، **فهو**

(50) أعماليك، الأعراف والهوية...، ضمن أعمال ندوة: «**القانون والمجتمع...**»، مرجع سابق، ص: 122.

(51) السوسي محمد المختار، **خلال جزولة**، تطوان- المطبعة المهدية، الجزء: 2، ص: 138. آفا عمر، مادة «أزرف»، ضمن كتاب: **المصطلحات...**، مرجع سابق، ص: 27.

(52) حول بعض مواقف الشرفاء السعديين من العرف، أنظر: بوشنتوف لطفي، **العالم والسلطان: دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية، العهد السعدي الأول**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء، المحمدية- مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، 2005، ص: 355-359.

(53) **نفسه**، ص: 355.

(54) آفا عمر، مادة «أزرف»، ضمن كتاب: **المصطلحات...**، مرجع سابق، ص: 27.

يساير الشريعة الإسلامية في اتجاهاتها ومقاصدها، وفي نفس الوقت يساير ضروريات الحياة وتطورها مع مراعاة للسياسات الشرعية في المسائل التي تتبع فيها أعراف البلاد وتراعى فيها المصالح المرسلة كمسائل الجنايات والجنح والمخالفات، يتولى أمر الفصل فيها أعيان الجماعة ورؤساؤها حسب المصلحة بواسطة قانون وضعي يسمى لوحا، أو قانونا، أو ديوانا، أو عرفا...»[55]، مما أعطى نتاجا تفاعلت فيه بشكل مندمج مصادر التشريع الثلاثية: العرف القبلي والشريعة الإسلامية والقانون المخزني بشكل متفاوت.

2. الشرع والعرف: مرونة ومراعاة:

عندما دخل الإسلام إلى بلاد المغارب (شمال إفريقيا)، وجد العرف يشكل المصدر الأساس للتشريع. وبالرغم من أنه جاء بمصدر آخر للتشريع هو الفقه والشرع، إلا أن هذا الأخير **لم يعمل على إلغاء العرف من التداول في المجتمع، ولم يسع إلى طرده.**

لقد أولت الشريعة أهمية كبيرة للعرف واعتبرته أصلا من أصولها، حيث شكل مراعاته أحد مظاهر الاجتهاد الإفتائي، كما شكل مادة أغنى النقاش الفقهي، وانقسم الفقهاء بخصوص مراعاته، بين رافض له ومؤيد. وبرغم من وجود رافضين جملة للعرف واعتباره يعارض الشرع والشريعة تفصيلا، إلا أن هنالك من قبله بتحفظ أو بالمطلق، وهناك فقهاء حماة مدافعون عنه بشكل جعل الشرع مستوعبا للعرف، مخصصا له مساحة معتبرة في مجاله وفضائه.

- **العرف أصل من أصول الشريعة:**

لقد عد العرف أحد الأصول، فهو «**دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام**»[56]، واعتبره الإمام مالك (تـ 179هـ/ 795م) مصدرا من مصادر الأحكام الشرعية، واعتمد عليه في الفروع الفقهية المعاملاتية، ما لم يخالف العرف المحكم نصا أو دليلا شرعيا أقوى منه[57]. وسبب اعتباره أمران:

- **الأمر الأول:** كون العرف أو العادة تقوم على إرادة حرة لا يحكمها إلا مصلحة الجماعة.

(55) العثماني، **ألواح**...، مرجع سابق، ص: 99.
(56) بن العربي أبو بكر، **أحكام القرآن**، طبعة الحلبي، دون تاريخ، الجزء: 4، ص: 1842.
(57) كان أخذ الامام مالك بالعرف والعادة سندا للمغاربة للإفتاء بهما.

- **الأمر الثاني**: كون العرف أو العادة لا تقوم إلا على مصلحة عامة يخضع لها الكل[58].

إلا أن العرف لا يعتبر مصدرا شرعيا معتمدا عليه في تحكيمه في قضايا الناس وحوادثهم، إلا إذا توافر فيه ركنان يجعلانه كذلك، وهذان الركنان هما:

1 - **الاعتياد المطرد لمدة زمنية معتبرة**، تجعل منه أمرا ملزما للجماعة التي تكون فيها، بشرط أن يكون عاما، وقديما وثابتا، ومطابقا لأصول النظام العام، وغير مخالف للنص الشرعي، شروط لابد من تحقيقها في ركن الاعتياد وهي العموم، والقدم والثبات، والمطابقة، والموافقة.

2 - **شعور الجماعة بإلزامية العادة أو العرف** الذي تكون نتيجة اتباع هذه الجماعة لسلوك معين على وجه العموم، والتكرار، فالعرف مادة وروح، أي سلوك والتزام[59].

فإذا صار العرف ملزما للجماعة التي أنشأ فيها ارتقى إلى قاعدة محكمة في قضايا الناس وحوادثهم. لذلك صاغ فيه علماء الشريعة قواعد كلية تعم جميع الأبواب الفقهية، وقواعد خاصة بباب دون باب. ومن هذه القواعد: **العرف أصل من أصول المذهب**[60].

وبناء عليه، اعتبرت «**قاعدة العرف** إحدى القواعد العشر التي تترتب عليها أحكام المعاملات في المذهب المالكي»[61]، وأوصى المفتون باعتماده سبيلا في الفتوى، لكن ذلك لم يحسم النقاش بين الفقهاء حول مكانة العرف في التشريع.

(58) الرفعي عبد السلام، **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء- أفريقيا الشرق، 2011، ص: 288.

(59) **نفسه**، نفس الصفحة.

(60) ومن القواعد الأخرى: **العرف معتبر مالم يخالف نصا شرعيا، العرف ملزم. العرف يقيد المطلق ويخصص العام. العرف مرجع. اختلاف الأعراف باختلاف الزمان والمكان. العرف كالشاهد. العرف كالشرط. العرف مقدم على غيره. العرف عام وخاص. العادة محكمة...**

(61) ابن هلال، نوازل ابن هلال، (نقلا عن: مؤلف جماعي، **الفقه والتاريخ في سجلماسة من خلال فتاوى ابن هلال السجلماسي**، تنسيق: محمد البركة وسعيد بنحمادة، منشورات الزمن، سلا- مطبعة بني ازناسن، 2015، ص: 123).

• **العرف في صلب نقاش فقهي- فقهي:**

يعتبر النقاش الذي أثير بين الفقهاء المغاربة حول **مسألة الاحتكام إلى «الألواح» العرفية، منذ القرن العاشر الهجري**[62]، مثالا للنقاش الفقهي- الفقهي الذي أثير حول علاقة الشرع بالعرف. فالمصادر –خاصة منها المجموعات النوازلية- أشارت إلى تفاصيل هذا النقاش ومدى العمق الذي وصل إليه. وقد أغنى هذا النقاش فقهاء عارضوا التحاكم إلى «الألواح»، أي إلى الأعراف، وفقهاء أيدوا ذلك.

بالرغم من المسافة المعتبرة للعرف في مجال الشرع، إلا أن هنالك من اعتبر النصوص العرفية (إزرفان) بدعة، ومنهم من ذهب إلى حد اعتبارها كفرا. فحين سأل أهل سوس قاضيا من قضاة سوس، وسأل الأمير يحي بن عبد الله الحاحي، عن مسألة تحكيم «الألواح»، تطوع للإجابة **علماء مراكش**، فكان مفتيها **عبد الواحد بن أحمد الركراكي** ضد هذه الأعراف وصنفها ضمن البدع الشنيعة، حيث جزم في جوابه بأن ذلك حرام، اعتمادا على قوله تعالى: «**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**»[63]، ثم قال: فعلى من بسط الله يده أن يعمل جهده لإماتة هذه البدعة الشنيعة[64]. أما قاضي المدينة **محمد بن عمر الهشتوكي** (تـ 1098هـ)، فكان أكثر صرامة، قال: «لو علم الله دينا أفضل من هذا لأتى به نبينا محمد عليه السلام، فترك الأحكام الشرعية المبينة في الكتاب والسنة، واستنباط ضوابط وقوانين تخالف الشرع المحمدي **كفر صراح**، فيردون إلى الشرع، ولو بالقتال والسبي[65].

وبالمقابل كان هناك فقهاء لم يروا في الأعراف خروجا عن الشرع، وبالتالي لم يروا مانعا في التسامح مع جريانها والعمل بها، ولم يخفوا تفهمهم لسريانها وسريان الأحكام والتنظيمات المحلية. وقد دافع هؤلاء عن أعراف أوطانهم وبرروا الاكراهات التي حملتهم على إجازة العمل بها، بل ولم يمانعوا من تحويلها من ضوابط شفوية إلى

(62) إن سؤال الناس عن الاحتكام إلى الألواح لم يبتدأ في هذا التاريخ، وإنما ابتدأ قبل ذلك بزمن طويل، ومما يدل على أن هذا السؤال قديم وروده في كتاب «**الفصول في أجوبة القرويين في مسائل أهل البادية وأهل الجبال الذين لا ولي لهم ولا سلطان**» الذي ألف قبل القرن السادس الهجري.

(63) **سورة المائدة**، الآية:2

(64) **نوازل جزولة**، الورقة: 241-240 (نقلا عن العبادي، **فقه النوازل**...، مرجع سابق، ص: 442).

(65) **نوازل جزولة**: الورقة: 239 (نقلا عن العبادي، **فقه النوازل**...، مرجع سابق، ص: 442).

ألواح مدونة، طالما أن الهدف منها لا يخالف مقاصد الشريعة، التي من بينها الحفاظ على المصالح وضمان استرسالها.

ومن أشهر الفتاوى التي فتحت نافذة واسعة على الجانب العرفي من النوازل في القرن العاشر الهجري وما بعده، فتوى العالم **الحسن التملي** (تـ 932هـ) الذي خلص إلى الاعتقاد بأن الفقه يختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة والأحوال، **وأن التمسك بظواهر النصوص المقدمة أبدا حمق وجهالة**[66]. وبالمقابل أفتى بأنه من الواجب **حفظ الأعراف والمقاصد**، لأنهما مقدمان على الألفاظ المتصدرة من الموثقين، المألوفة لديهم، اعتبارا بأن «تتبع النصوص وترك الأعراف ظلال وإظلال»[67]، وأنه «لا يليق التمسك بظاهر لفظ الموثق المشكوك فيه، بل **بتفسيره العرفي**»[68]، وبأن «الموثق، وإن كان قاضيا، لا يجوز له أن يتقلد خطة بلد ما إلا إذا **أتقن أعرافها**»[69].

ومن أشهر الفتاوى أيضا التي أعطت الشرعية لمؤسسة «إنفلاس» والأحكام الصادرة عنها، ما أفتى به العالم **أحمد بابا السوداني** (تـ 1036هـ) جوابا على سؤال الأمير يحيى بن عبد الله الحاحي السالف الذكر، حيث قال: «**فاجتماعهم** (يعني إنفلاس) **مشروع وحكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي** حيث لا قاضي ولا سلطان»[70]. كما أجاب قاضي تارودانت **عيسى بن عبد الرحمان السكتاني** (تـ 1062هـ) على ذات السؤال قائلا: «... **فمن الجائز اتفاقهم على عريف** يصدرون عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على يد المفسدين من المتلصصة، وقطاع السبل والسراق...، هذا كله من باب تغيير المنكر والتعاون على البر والتقوى الواجب على الكفاية»، ثم قال أيضا: «**وضمان الجبل كالحكام في الحواضر**، والله أعلم»[71].

(66) فتوى تلميذه أحمد التيزركيني حول بيع الأحباس في بلاد جزولة. أنظر: السوسي محمد المختار، **المجموعة الفقهية في الفتاوى السوسية: جمع وترتيب**، أعدها للنشر عبد الله الدرقاوي، منشورات كلية الشريعة بأكادير، الدار البيضاء، 1995، ص: 164.

(67) الكرسيفي عمر، **الأجوبة الروضية عن مسائل مرضية في البيع بالثنيا والوصية**، مخطوط خاص (نقلا عن: آفا عمر، نوازل الكرسيفي مصدرا للكتابة التاريخية، ضمن أعمال ندوة: «**التاريخ وآداب النوازل**»، منشورات كلية الآداب بالرباط، المحمدية- مطبعة فضالة، الطبعة الأولى، 1995، ص: 215).

(68) السوسي، **المجموعة**...، مرجع سابق، ص: 165.

(69) الكرسيفي، **الأجوبة**...، مصدر سابق، (نقلا عن: آفا عمر، نوازل...، **مرجع سابق**، ص: 215.

(70) **نوازل جزولة**، الورقة: 244-243 (نقلا عن العبادي، **فقه النوازل**...، مرجع سابق، ص: 443).

(71) **نوازل جزولة**، الورقة: 243-240 (نقلا عن العبادي، **فقه النوازل**...، مرجع سابق، ص: 443-445).

إن مواقف الفقهاء من الاحتكام إلى الأعراف، كانت متباينة. ومن الواضح أن أكثر العوامل المتحكمة في هذا التباين يتمثل في اختلاف انتماءاتهم الجغرافية والبيئية. بينما كان أكثر الفقهاء معارضة للعرف **فقهاء المدن**، فقد أفتى **فقهاء البوادي** في أغلبيتهم بجوازها. ومن ثم فالموقف أو التصور المعارض انطلق من خلفية عدم معايشة العرف في الغالب ونقص معرفته به. عندما اطلع القاضي السكتاني على أجوبة فقهاء مراكش على سؤال الأمير الحاحي، علق قائلا: «**والعذر لهم أنهم في الحضر حيث يمكن إجراء الأحكام على نحو ما أجابوا به. أما البادية فأمرها يختلف عن الحاضرة، وليس من رأى كمن سمع...**»[72]. أما الموقف أو التصور المؤيد، فقد انطلق من **احتكاك مباشر ومعايشة للعرف** وامتلاك قدر كبير من معرفته[73]. لهذا يقر ويجيز العمل به.

من أهم **النتائج** التي أفضى إليها هذا النقاش:

- وجود فقهاء نظروا إلى الأحكام الشرعية نظرة متفتحة، حيث لم تصدر آراءهم عن مجرد انتقاد واستعراض النصوص بحثا عن الحجج والمبررات، وإنما عن تأمل عميق في **الجذور الاجتماعية للنوازل المرفوعة إليهم**، وعن إدراك ووعي بالقيمة الحقيقية والعلمية والواقعية للمسائل المعروضة عليهم.

- وجود فقهاء راعوا الواقع المعيش وتفاعلاته المتغيرة، وكيفوا النصوص معه بما يتلاءم ومقاصد الشريعة ومصالح البلاد والعباد، ونتج عن ذلك **اجتهادات وافقت بين نصوص الشرع وواقع المجتمع**.

- وجود وعي لدى فقهاء بمكانة العرف والعادة في الحياة الاجتماعية للسكان، لذلك شكلت مراعاتهما إحدى مظاهر الاجتهاد الافتائي، وأحيانا وجدت **اجتهادات أسست على العرف أكثر من الشرع**.

- لقد وجد الفقهاء في مراعاة العرف **تسهيلا للفتوى، وتوسيعا على المفتي** المجتهد من جهة، **وتبيئة للأحكام الفقهية النظرية** حتى تواكب النوازل التي ليس فيها نص.

(72) **نفسه**، نفس الصفحة.

(73) على سبيل المثال، كان الفقيه الحسن التملي ضمن «**من ابتلى بأمور القبائل وعرفها**».

خاتمة:

إن عنصر الماء، بمختلف مظاهره، ظل حاضرا وفاعلا في البنية القانونية في تاريخ المغرب. وبالرغم من أن تنظيمه وتدبير قضاياه، استند إلى منظومة فكرية متعددة المشارب، إلا أن ذلك ظل دائما منظما ومضبوطا. وقد قام في بعده التشريعي على مبادئ عامة، وأحكام تفصيلية، وقواعد مختلفة، مستمدة من مصادر متعددة. لعل أهم هذه المصادر –كما رأينا- هو **الشرع**، حيث خصص التشريع الإسلامي أحكاما فقهية تقنن العلاقة بين الماء والإنسان والمجال. ولعبت **الأعراف والعادات** -كمصدر ثان- أهمية كبيرة في المناخ التشريعي للماء. وساهمت **الدولة** أيضا في توفير المناخ القانوني لتدبير الماء وتنظيم قضاياه، بواسطة الحضور الفعلي للقضاة والمفتين.

لعل المتحكم في العلاقة بين هذه المصادر المتعددة هو **التفاعل** بينها. وبحسب ما استخلصناه من مباحث هذه الدراسة، يتضح التداخل البنيوي بين الضوابط الفقهية النظرية، والعادات والأعراف الاجتماعية، والتنظيمات القضائية، في التشريع للماء. في تاريخ هذا التشريع روعي العرف والعادة في النسق الفقهي، كما كانت الأبعاد الدينية حاضرة في الأعراف. وفي الوقت الذي تعكس المصنفات الفقهية حجم المجهودات التي بذلت للتوفيق بين الشرع ومعطيات الواقع الاجتماعي، فإن الألواح قامت بنفس الدور للتوفيق بين العرف والشرع.

أهم العوامل المسهمة في هذا التداخل تكمن –أساسا، في واقعية التشريع الإسلامي والفقه، ومرونة الأعراف، وتفاعل القضاة والمفتين والفقهاء مع صيرورة المجتمع. وهنالك متغيرات حضارية، وظروف تاريخية، وعوامل سوسيولوجية، وأسباب دينية، ساهمت في ذلك أيضا.

لقد كان من أثر هذا التداخل أن جعل «**الثابت الشرعي**» يواكب «**المتحول التاريخي**»، بما يؤسس لـ «**فقه الواقع**»، واصطبغ الشرع بالخصوصيات المحلية، وهذا ما يعكسه قانون الماء الذي تميز بمرونته وقوته وإلزاميته.

أن المقارنة بين ما يقره الشرع وما تقيمه العادات، من شأنه أن يفيد في إدراك أهمية **الجغرافيا التاريخية** في تبيئة القانون.

البنيات التقليدية وتدبيـر مياه السقي بالجنوب الشرقي المغربي (نموذج واحة دادس)

ذ. مصطفـى أعفيـر
الكلية متعددة التخصصات، تـازة
ذ. عبد الواحد بوبرية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

مقدمة

يمتد واد دادس على السفوح الجنوبية للأطلس الكبير الأوسط، ويعد من أهم روافد واد درعة، وقد عرفت هذه المنطقة أنماطا متعددة في استغلال الموارد المائية، إلا أن السائد منها، هو تلك الطرق والممارسات المرتبطة باستعمال مياه واد دادس، علما أن المجال يعرف فترات جفاف حادة تستمر أحيانا لثلاث سنوات متتابعة، مما جعل من الماء مادة حيوية لا يُقبل بأي شكل من الأشكال استغلالها بصفة غير قانونية أي خارج الإطار العرفي المتداول، ولندرتها كذلك تعد محل صراع بين مختلف المتدخلين من أفراد وأسر وعظام وقبائل. خاصة أن الماء يعتبر إحدى أهم ركائز اقتصاد القرويين، نظرا لاعتماد معظمهم على الفلاحة كمصدر عيش أساسي، ومن هنا يصبح الماء على مدى التاريخ مجال استثمار القدرات البشرية والمالية والمعرفية والتقنية، سعيا إلى التنمية المحلية.

فكيف استطاعت إذن الأنظمة التقليدية المسؤولة على الماء الاستمرار إلى يومنا هذا؟ وأين تتجلى أهميتها ورهاناتها في الوقت الحاضر؟

1. الأنظمة التقليدية وتدبير مياه السقي بدادس

قبل الحديث عن دور البنيات التقليدية في تدبيـر مياه السقي بدادس، لابد من الإشارة إلى أن القبائل التي تستوطن المجال تتمتع بالتنوع ألاثني. لذا نتساءل عن علاقة هذا التنوع باستغلال الموارد المائية، هل هناك أيضا تنوع في أساليب ونظم استغلال مياه السقي بدادس؟ أم أن أشكال استعمال وتوزيع المياه متجانسة مجاليا؟ وما هي الهياكل التقليدية المشرفة على تدبير مياه السقي بهذه المنطقة؟

يمتد المجال المسقي لدادس من شمال مركز بومالن دادس إلى ملتقى واد دادس بواد مكون جنوبا، ويتميز بتدبدب موارده المائية، فأحيانا يعاني من الندرة (الجفاف) وأحيانا أخرى من الكثرة (الفيضانات). ويتم تعبئة مياه واد دادس باستعمال تقنيات محكمة ومتناهية الدقة، متمثلة أساسا في تحويل جزء أو مجموع مياه الواد إلى المشارات الزراعية عبر تقنية تعتمد على الانحدار الطبوغرافي وتتكون من:

- سد للتحويل يُعرف بـ «أكُوكْ» وهو عبارة عن سد صغير يبنى بمواد هشة (أحجار، أغصان الأشجار، أكياس الرمال، القصب...)، مما يسمح برفع جزء من المياه نحو الساقية، ويتسرب الباقي نحو السافلة، كما يسهل إزالته أثناء الفيض دون إلحاق الضرر بالساقية والحقول المجاورة، رغم أن السكان يضطرون لبنائه بعد كل فيض.

- شبكة من السواقي الرئيسية المعروفة بـ «تِرْكِين» ومفرده « تَرْكَا» المرتبطة بسد التحويل، ويتجلى دورها في تحويل وتوزيع مياه الواد على الحقول الزراعية، تزداد أهميتها بازياد كمية الصبيب الذي تحمله، ويحاول السكان دائما الرفع من هذه الكمية، وبالتالي يلجؤون إلى تمديدها كل ما أمكن نحو العالية لضمان أكبر كمية من الماء، لذا تمتد معظم السواقي لبضع كيلومترات، وتتفرع عن هذه السواقي سواقي ثانوية أخرى، أي المصارف وتُسمى محليا ب «إغْلان» ومفرده «أغْلان»، تَكُون شبه متعامدة مع الساقية الرئيسية، وتتفرع عنها قنوات ثلاثية، ويستمر التفرع إلى أن يصل الماء إلى المشارات الزراعية التي تُسقى عن طريق الغمر.

وبشكل عام يسهر على تدبير نظام السقي التقليدي بنية مؤسساتية تقليدية وأصيلة، تستند في عملها على ترسنة من القواعد والقوانين العُرفية التي تُدعى محليا بـ «إزرفان»، والتي لا زالت قائمة إلى يومنا هذا، مما يبرهن على نجاعة هذا النظام في استغلال الموارد المائية التي تزداد قيمتها بازدياد الحاجة إليها.

2. الأعراف التقليدية الخاصة بالماء بدادس والتنظيمات التي ترعاها

قبل دخول الإسلام إلى المغرب، كان التشريع المائي يستمد قواعده وأسسه من الأعراف والتقاليد المتوارثة والمتعارف عليها حسب تنوع المجالات الجغرافية. «وتختلف النظم العرفية المعمول بها منذ غابر العصور باختلاف النطاق الجغرافي والطقس ووفرة

المياه أو نذرتها وطبيعة الأراضي من حيث كونها بورية أو مسقية...» (بونبات، 2000). «تشكل الأعراف المحلية القديمة أساس النظام التقليدي للمياه بالمغرب. إذ لا يقوم على قاعدة موحدة، بل على مجموعة من الأسس التي تختلف من بيئة إلى أخرى، حسب عادات وتقاليد كل جماعة. ويعتبر النظام العرفي المياه وسيلة للملكية الجماعية أو الملكية الفردية. يعني أنه إذا كانت وافرة -تفوق حاجيات السكان- تكون ملكا للجماعة. أما إذا كانت قليلة، فتُملك من طرف الأفراد والعائلات، وتُصبح ملكا مكتسبا، وفي استطاعتهم التصرف فيها كما يشاؤون، كبيعه أو كراءه مستقلا عن الأرض» (صباحي، 2011).

ويعد العرف داخل المنظومة الاجتماعية لساكنة دادس بمثابة القانون المنظم للعلاقات وللحياة اليومية، وكثيرا ما نجد أن هذه الأعراف والتقاليد تكتسي صبغة القداسة باعتبارها قانونا يعلو ولا يعلى عليه. فلا تنتهك حرمة هذه الأعراف، بعدما دأب الناس عليها توارثوها أبا عن جد. من هنا فالعرف يعتبر بمثابة مجموعة من الالتزامات والقوانين المتفق عليها داخل مكونات القبيلة (العظام والأسر والأفراد) أو بين مجموعة من القبائل. هذه الأعراف ترعاها المؤسسات الاجتماعية، كالجمعيات والفئات المنتخبة أو المرشحة لذلك، بالإضافة طبعا إلى السلطة المحلية.

1.2. «جْمَاعَة» إطار قبلي لتدبير الماء

نظرا لما يتطلبه تعبئة المياه وما يحتاج إليه من مجهودات تتجاوز إمكانيات الفرد الواحد، فإن ذلك يستدعي تعاون «جْمَاعَة» في تدبير الموارد المائية، كعنصر يساعد على التحام وتضامن الأهالي. وتعتبر بذلك «جْمَاعَة» بمثابة الإطار الأمثل لإشراك مختلف شرائح المجتمع في التسيير المحلي، وتتكلف باتخاذ القرارات وفي نفس الوقت بتنفيذها، وإذا كانت مشاركة جميع فعاليات المجتمع في اتخاذ القرار من أساسيات التنمية المحلية، فإن «جْمَاعَة» تعتبر إحدى أهم هذه الفعاليات، ويكتسي عملها أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بمادة حيوية كالماء، خاصة في المجالات التي تعاني من الندرة المائية كوادي دادس، كما تتدخل «جْمَاعَة» في تحديد المخالفات المرتبطة بالماء والعقوبات المترتبة عنها، بل وتهتم بحل مختلف النزاعات المحلية.

2.2. «الجمعيات» تنظيم حديث لما يُعرف بـ «جْمَاعَة»

لعل أهم ميدان تتدخل فيه هذه الجمعيات هو الماء بنوعيه: الشروب والمخصص للسقي. ومن هنا يدخل الماء ضمن البرامج المسطرة لدى الجمعيات، بل إن بعضها متخصصة في هذا المجال، وذلك منذ سنة 1988 حيث تأسست أولى جمعيات مستعملي المياه للأغراض الزراعية بدادس(ORMAO, 2005). فإذا تمعنا في مكان تواجد هذا النوع من الجمعيات، سنلاحظ أن معظمها تأسس في سافلة وادي دادس، وذلك ردا على توسع دائرة الجفاف بالسافلة، ورغبة كذلك من السكان في مواجهته بشكل جماعي. إذ أن السافلة تأوي تقريبا ثلاثة أرباع هذه الجمعيات التي تدخل ضمن تراب كل من جماعة سوق خميس دادس (36.11%) وجماعة أيت سدرات السهل الشرقية (25%) ثم الجماعة الحضرية لقلعة مكونة (11.11%). والباقي موزع بين الجماعات المنتمية للعالية (تلمي، ومسمرير، وأيت يول، ثم بومالن دادس). وإذا أخدنا القاعدة الإجتماعية لكل جمعية، أو ما يسمى بعدد الإنخراطات، نلاحظ أن هناك بالفعل جمعيات لها قاعدة هامة تتجاوز 500 مشترك (Aafir, 2006).

3.2. لجنة الماء أو ما يُعرف ب «أيت تَرْكَا»

تنظيم تقليدي؛ يتكون من أفراد معترف لهم بالأمانة والنزاهة في تسيير شؤون القبيلة، أو ذوي النفوذ السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي داخل القبيلة، ويطلق عليهم إسم «أيت تَرْكَا» والتي يراعى فيها أن تكون ذات صلة بمجال تداول هذه الأعراف كالسقي وتنظيم الري التقليدي مثلا. أو في بعض الحالات تُكون هي نفسها التنظيمات السياسية للقبيلة أو مجموعة من القبائل كـ «جْمَاعَة» أو «تَقْبيلْتْ» التي يكون على رأسها «أمْغَارْ»، والذي يسهر هو نفسه بمساعدة من أطراف أخرى كـ «مُخبر الساقية» أو ما يُعرف ب «أعلاّم ن تركا» وحارس الإستغلاليات الزراعية «بُو لغرم» ورؤساء الفخذات أو الشيوخ ذوي المكانة والنسب في القبيلة. وتسهر هذه اللجان على احترام الأعراف والقوانين المتفق عليها والحيلولة دون خرقها من طرف الساكنة، وتُراعي عدم إلحاق الضرر بأحد المستفيدين، وذلك بفرض عدة عقوبات زجرية لحماية مصالح الساكنة. وتعقد «لجنة الماء» عدة اجتماعات دورية طيلة السنة لتدارس كل ما يتعلق بالمستجدات والعقوبات والمشاريع ذات الصلة بالموارد المائية.

4.2. المكلف بالساقية أو «أعْلاّمْ نْ تَرْكَا»

تسهر «جْمَاعَة» على تعيين رجل مكلف بشؤون السواقي وتدابير استغلالها، والمعروف بـ «أعلاّم». ويُشترط أن تتوفر فيه الاستقامة والنزاهة والصرامة والأهلية حتى يَتَمَكن من القيام بمهامه، كالإخبار بمواعيد الاجتماعات والسقي، وترميم الأجزاء المتصدعة من السواقي وتنقيتها وإزالة الرواسب الناتجة عن الفيض، والسهر على تنظيم دورات المياه «تِريم». ويتمثل دوره الرئيسي في إخبار الساكنة بقرارات الجماعة. وغالبا ما يكون من أعضائها أيضا. كما يعطي إرشادات للفلاحين لسقي أراضيهم ويُذكر الشباب بالعرف المتوارث لدى القبائل التي تشترك في استغلال السواقي، ويعمل على منع تلويث المياه أو طمرها بالأحجار والأخشاب. كما يسهر على قطع الأشجار التي تعرقل سير المارة من الناس والدواب. وحاليا وبعد تأسيس الجمعيات أصبحت تتكلف بتنصيب «أعْلاّمْ» حسب عمر الحسني (2011) الذي يُكلف بإعلان بدء العمل ب «تيريم» أو تعليقها.

3. «تيرمت» عرف تقليدي لتوزيع مياه السقي بواد دادس

تعد «تيرمت» (Tirmt) التي تعني «النوبة» بدادس من بين الأعراف التي تجاوز العمل بها أكثر من قرنين (الحسني، 2011)، وتعتبر كقاعدة أساسية تدخل ضمن نظام توزيع المياه المخصصة للسقي بضفتي واد دادس. حيث تخضع عملية توزيع مياه السقي لنظام صارم، يلزم الفلاحين الذين يحق لهم استغلال هذه المياه (ذوي الحقوق المكتسبة). ويتم العمل بهذا العرف في أوقات الندرة المائية، عند تراجع صبيب واد دادس، أي في فصل الصيف وأحيانا منذ أواخر فصل الربيع، حيث يزداد الطلب على الماء، وقتئذ يتم التناوب على حصص الماء وفق ما يسمح به العرف الذي هو بمثابة جدول المواعيد (Calendrier)، وهنا تتم الاستفادة من الماء من لدن فلاح واحد دون غيره في القبيلة. ويُكلف ما يُعرف بـ»أعلاَّم» بإعلان بدئ العمل ب «تيريم» أو الانتهاء منها. وتنبني «تيريم» في مجملها على أربع مبادئ أساسية وهي كالتالي:

أولا: الأحقية المطلقة للعالية على السافلة: فتوزيع مياه الواد على السواقي يقوم على هذا المبدأ، وهو مبدأ عام يسود في معظم البوادي المغربية (El mahdad, 2003; Ouhajou, 1996 ; Bounabate, 2000; Mountasser, 1985; Ait hamza, 1999; Perennes, 1993)، من هنا فلساكنة العالية الحق في استغلال الموارد المائية

المتوفرة، وللسافلة الحق في الفائض. «ورغم أن الاستفادة من الماء حق تنظمه الشريعة (حق الشرب)، فإن الفرد لا يستفيد من هذا الحق إلا انطلاقا من انتمائه للجماعة أو مشاركته في التعبئة، غير أن هذا الحق يختلف حسب الموقع الجغرافي من المنبع. فأصحاب العالية لهم الأسبقية انطلاقا من حقهم في بناء سدود التحويل في العالية، ومن تم يستفيدون من صبيب أكبر،... غير أن هذا الحق الطبيعي قد يتغير إذا ما وجدت في السافلة عشيرة بشرية ذات نفوذ مادي أو معنوي تفرض بواسطته الاستفادة. ويتم ذلك إما بحجزها لمياه السقي لفترة زمنية معينة أو باستلائها على المواقع الاستراتيجية لإقامة سدود التحويل. وقد يتدخل الانتماء الإثني أيضا لتغيير هذه القاعدة، حيث نجد المرابطين أو الشرفاء في بعض القرى يستفيدون من كمية أو فترات زمنية بغض النظر عن مساهمتهم في أشغال التعبئة بل فقط انطلاقا من دورهم الاجتماعي، كحقوق زاوية مولاي عبد المالك بدادس (أيت حمزة، 1993).

وقد تتدخل سلطة خارجية لتغيير هذا الحق بإرغام المستفيدين على التخلي عن حقهم أو جزء منه لفائدتها، كما فعلت السلطة الفرنسية حسب الرواية الشفوية في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين عندما أرغمت القبائل المستفيدة من ساقيتي أيت أقبوب وسليلو على التخلي عن يومين كل أسبوع لصالح الاراضي التي استولى عليها بدوار أيت بوالال المعروفة ب»جرداء المخزن»، بل وقد تطول هذه المدة في حالة ضعف الصبيب. و نموذجا آخر بساقية أفرا بدادس حيث نجد أراضي موروثة عن الفترة الاستعمارية بدوار الكومت تستفيد من حصص مائية تمتد على يومين ضمن دورة مائية تصل إلى 14 يوما، ويتعلق الأمر بـ «تركا –ن- المخزن» وهي أراضي زراعية استرجعت من المستعمر ووزعت على 52 فلاحا. ثم أراضي «المخزن»، وهي أراضي كانت تستغل من طرف المستعمر وتابعة حاليا للمقاطعة القروية خميس دادس (جمعية أفرا، 2011).

كما يتم تغيير هذا الحق أحيانا باللجوء إلى الاستعطاف بواسطة تدخل شخصيات لها سلطة روحية ودينية كرؤساء الزوايا والأعيان، وذلك قصد تحرير الماء لصالح أهل السافلة لفترة زمنية معينة. وكنوذج لذلك فقد كتب ضابط الشؤون الأهلية لدائرة بومالن دادس سنة 1932 ما يلي: «طيلة السنة لم تسقط الأمطار على السفح الجنوبي للأطلس الكبير، فتضرر سكان أيت سدرات السهل من الجفاف، وطالبوا من إخوانهم أيت سدرات الجبل تحرير الماء لمدة أربعة أيام، حتى يتمكنوا من سقي مزروعاتهم،

ففعلوا بلا معارضة. بينما تدخل الخليفة الكلاوي عند قبائل أهل دادس التي توجد بين العشيرتين» (أيت حمزة، 1990).

ثانيا: ارتباط الماء بالأرض: فحق استغلال الماء مرتبط بحق استغلال الأرض، فالذي لا يملك الأرض لا حق له في الماء، باستثناء حق الشرب وحق الاستعمال المنزلي. إذن فحقوق الماء تهم فقط المالكين للأرض. وبالتالي فقيمة الأرض مرتبطة بدرجة توفر الماء. ويمكن للفلاح بيع ملكيته في الوقت الذي يحق فيه أن يحتفظ بنصيبه من «تيريم» ويستفيد منها أو يعرضها للكراء أو البيع أو الرهن، كما يسري قانون توزيع الإرث على «تيريم». وتجدر الإشارة إلى أن التفاوت بين إمكانيات السقي والمساحات المزروعة بين عالية الوادي وسافلته، يُحدد طبيعة العلاقة بين الماء والأرض، حيث نجد حالة التزاوج بين هذين العنصرين في السافلة، حيث تكون ضرورة شراء حصة الماء المرتبطة بالأرض المشتراة، بينما في العالية ليس هناك اقتران بينهما، نظرا لتوفر الماء بكميات لا تستدعي شراء حصص السقي.

ثالثا: تقسيم المياه على الدواوير ثم على العظام: فبدون شك يعتبر الماء محل تقسيم بين مختلف المجموعات البشرية بدادس، إذ بعد التقسيم العام بين الدواوير يصبح بعد ذلك محل تقسيم بين العظام أو ما يسمى محليا «إغْسَان» ومفرده «إغْسْ» أي مجموع الأسر ذات الأصل أو النسب الواحد. وهنا يتم تقسيم الماء حسب المساحة المملوكة في كل ساقية، والقاعدة محليا هي: «أن الأرض تتبع ماءها» (Mountasser, 1985). لكن في بعض الأحيان حين يقل الماء يضطر السكان إلى سن ما يسمى بـ «إكْرْ- سْ- إكْرْ» أي «حقل بعد حقل» يعني تناوب على الماء، بحيث يُسقى فيه جميع المجال من العالية إلى السافلة أو العكس اعتمادا على توالي المشارات الزراعية دون اعتبار تتابع العظام، وهذه الممارسة تعتبر بمثابة شكل من أشكال التضامن الجماعي في فترات الشدة.

رابعا: الحق في تمرير الماء: لكل ساقية الحق في تحويل ما يمكن أن تحمله من الماء من الواد. وبالتالي فإن العالية تستفيد أكثر من السافلة. لهذا فإن المالكين في السافلة يحاولون دائما أخذ الماء ما أمكن من العالية، ويتم تمريره على أراضي غيرهم. وهذا ما يسمى بحق «تمرير الماء» ويدعى محليا «الحَقْ - نْ- أَزْرُّويْ». لكن هذا لا يتأتى إلا مقابل تمكين ساكنة العالية من الاستفادة من بعض حصص الماء، أحيانا لا تكون محددة

لا كميا ولا زمنيا، بل أكثر من ذلك في بعض الحالات يُعفى أهل العالية من أشغال الصيانة وإصلاح الساقية. وهذا الحق يتم تطبيقه أيضا بواد درعة كما ذكر الأستاذ Ouhajou (1996). وهذا ما يجعل بعض السواقي تطول أكثر نحو العالية.

4. مقومات استمرار أنظمة السقي التقليدية بواحة دادس

نشير أولا إلى أنه رغم قدم ظاهرة السقي بالمغرب، فإن تدخل الدولة في تنظيمها وإصلاح هياكلها وأساليبها لم يتجاوز بعض المحاولات المتفرقة جغرافيا والمتباعدة زمنيا. وهو الأمر الذي سيتغير خلال الفترة الاستعمارية، حيث طرحت إدارة الحماية مسألة وضع إطار قانوني للمياه قصد إخضاع استثمارها للأساليب العصرية، مع إضفاء الصبغة العمومية على الملك العام المائي، ممـا استلزم إصدار قوانين حديثة لهذا الغرض، وخاصة ظهير فاتح يوليوز 1914 حول الملك العام المائي، وقد رافق صدور هذه القوانين إصلاحات تنظيمية همت المؤسسات التي تسهر على تنفيذ وتطبيق السياسة المائية.

بحصول المغرب على الاستقلال، صارت للمياه أبعادا استراتيجية بعد اختيار الفلاحة ضمن أولويات الإقلاع الاقتصادي، مقيما للسدود الكبرى وملبيا للحاجيات في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية عن طريق تعبئة المياه، فكان لزاما على المغرب مراجعة السياسة المتبعة، وقد مست التعديلات الجانبين التشريعي والتنظيمي، كان آخرها إحداث وكالات الأحواض المائية وإصدار قانون جديد للماء (قانون 95-10). وقد أكد القانون الجديد للماء على مبدأ الملكية العامة للمياه مقتفيا أثر القوانين القديمة (1914 و1919)، كما قضى باستثناء الحقوق المكتسبة والمعترف بها على هذه المياه. وقد ورد التأكيد على هذه الحقوق في المادة 6 من قانون الماء 95-10 وتنص على مبدأ الاحتفاظ بحقوق الملكية أو الانتفاع أو الاستعمال التي تم اكتسابها بصفة قانونية على الملك العام المائي، وتدخل سواقي وعيون واحة دادس ضمن هذه الحقوق، كأحقية العالية على السافلة، أو حق الأفراد، في الماء المرتبط بالأرض المملوكة، وكلها حقوق موروثة يقوم عليها توزيع حصص الماء كما يتبين ذلك من نموذج ساقية «تامنزوت».

ومن بين جوانب هذه المناعة، هو أن تتكلف «جْمَاعَة» بحل النزاعات والمخالفات محليا، وإذا لم يتأتى لها ذلك، ترفع المسألة إلى السلطة المحلية، كما سبق الذكر، وتستند هذه الأخيرة في قراراتها على الأعراف السائدة، باعتبارها مرجعا قانونيا مبنيا على التوافق

والتراضي والصلح الاجتماعي بين الأطراف المتنازعة. كما أن الأعراف تغطي مختلف مراحل تدبير الموارد المائية من التعبئة إلى الاستعمال مرورا بمختلف أشكال التوزيع، وتعتبر المرجع الأساسي عند كل نازلة، خاصة أن الكثير من المشاكل التي تتولد نتيجة المعطيات المشكوك في حقيقتها ... لذا أحيطت العقود العقارية بهالة من القوانين العرفية (أستيتيتو، 2002). ثم أن الإرث التاريخي للمغرب في تنظيم المياه وتوزيعها طبقا للأعراف المحلية يستند دائما إلى إشراك السكان في تدبير الموارد المائية، مما يؤسس نوعا ما لإرساء مبادئ العدالة الاجتماعية في توزيع المياه، مع العلم كما يقول أيت حمزة (1993) ندرة الثروات المائية في مجال الواحات جعلها تحتل مكانة هامة كعنصر للإنتاج وتتقدم بذلك العناصر الأخرى.

5. ساقية «تامنزوت» نموذج لنظام السقي التقليدي بدادس

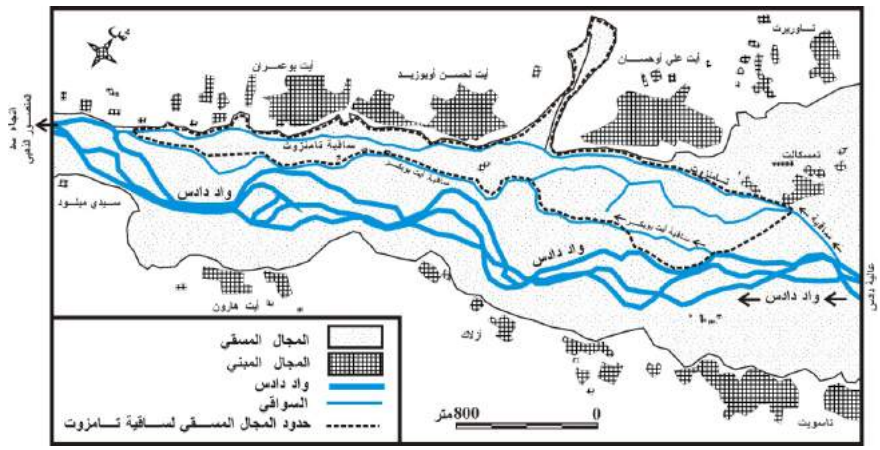
تُعرف ساقية «تامنزوت» كذلك باسم «تركا- ن - الزاويت» نسبة إلى زاوية مولاي بوعمران، والتي تغطي معظم المشارات التابعة لمحاط قبيلة أيت بوعمران بالضفة اليمنى لواد دادس، وتمتد على مسافة تزيد عن أربع كيلومترات (خريطة رقم 1). وتمتد هذه الساقية من دوار تاوريرت في العالية إلى جنوب دوار أيت بوعمران مرورا بقبيلة أيت علي أوحساين، زاوية بناصر، تِمْسْكَلْتْ، أيت لحسن أبوزيد إلى ملتقى هذه الساقية بساقية أيت بوبكر. ولهذه الساقية أهمية كبيرة في تزويد القبائل التي تخترق مشاراتها بالماء المخصص للأغراض الزراعية. وتتوزع ساقية تامنزوت على عدة فروع (مصارف أو إغْلان) تُشَكل شبكة تُغطي مساحة تبلغ 54.87 هكتارا، وتتوزع على المستفيدين كما يلي :

جدول رقم 1: توزيع الأراضي الزراعية المروية بساقية تامنزوت (بالهكتار)

تاوريرت + أبرديل	أيت علي أوحساين	تمسكلت	أيت لحسن أوبوزيد	أيت بوعمران	زاوية بناصر	الأحباس	المجموع
4.07	11.61	8.77	3.77	16.42	6.16	4.07	54.87

المصدر: جمعية مولاي بوعمران لمستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية، *2010*

خريطة رقم 1: مجال ساقية تامنزوت بوادي دادس



Source : ***ORMVAO, 1999.***

تقسم المياه بين الساكنة كذلك بطرق وتسميات مختلفة لكنها لا تخرج عن العرف المتداول وعدد الساعات التي يمتلكها كل فرد أو جماعة من حصته في الماء أو ما يعرف محليا بـ «تِرْمْتْ» وتعادل 24 ساعة من الزمن تبدأ وتنتهي بغروب الشمس. فإذا نظرنا إلى دورة تقسيم الحصص المائية بساقية «تامنزوت» نجدها تتوزع على المستفيدين على امتداد 13 يوما (جمعية مولاي بوعمران، 2010)، كما هو مبين في الجدول رقم (2)، والملاحظ هنا أن الدواوير لا ترتبط في هذا التقسيم بيوم معين وثابت كما هو الحال في معظم دورات تقسيم الماء بدادس، حيث ترتبط «تريم» بشكل دائم بأيام الأسبوع، فنجد مثلا أيت لحد وأيت ثنين و...إلخ، يعني أهل نوبة يوم الأحد ثم يوم الإثنين...إلخ. أكثر من ذلك نجد في بعض الحالات أن تقسيم الماء ينحدر إلى مستوى أكثر دقة بذكر ساعة البدء وساعة النهاية. وعلى سبيل المثال نجد بساقية أفرا قد خُصص لدوار أيت واحي وقت زمني محدد يمتد من الرابعة صباحا إلى العاشرة صباحا يوم السبت الواحد ضمن دورة السقي التي تصل إلى 14 يوما.

جدول رقم 2: توزيع حصص الماء بساقية «تامنزوت»

المستفيدين	تاوريرت + أبرديل	أيت علي أوحساين	تمسكلت	أيت لحسن أوبوزيد	أيت بوعمران	زاوية بناصر	إقدارن	الأحباس	المجموع
عدد الأيام	1	1.5	2	2.5	3	1	1	1	13

المصدر: جمعية مولاي بوعمران لمستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية، 2010

ويتم تقسيم العمل المتعلق بأشغال الصيانة بناءا على ما يُعرف بـ»إكدمان» ومفرده «أكدوم» وهو ما يعادل ثلاث ساعات من العمل. وهنا نلاحظ عدم مطابقة توزيع حصص العمل لحصص الماء، ويرجع ذلك إلى: إعفاء أراضي الأحباس[1] من الكنس والصيانة بحكم العرف. ثم أن أهل دوار أبرديل معفيين استنادا إلى تواجد بعض أراضيهم بعالية الساقية وبالتالي استفادتهم من مبدأ «حق المرور».

6. إكراهات أنظمة السقي التقليدية بدادس

لا يخلو واد دادس من النزاعات على الماء بين القبائل المتواجدة به، وباعتبار السواقي هي القنوات الأساسية لتوزيع مياه الواد بين الاستغلاليات الزراعية، فإن معظمها شهد اصطدامات وخلافات، غالبا ما تنتهي بإبرام عقد اتفاق بين الأطراف المتنازعة بحضور أعيان القبائل الأخرى، لإعطاء الصلح الصفة العلنية والقوة القانونية كضامنين لاستمرار الأعراف المحلية. وهنا تتجلى الجوانب الإيجابية لهذه النوازل، حيث كلما استجد النزاع اجتهد الخبراء في الماء والفقهاء والأعوان وأهل الصلح في أيجاد الحلول العادلة والمستدامة لهذه النوازل. ورغم صلابة ومتانة الأعراف المنظمة للسقي التقليدي بدادس، فإنها تعاني بين الفينة والأخرى من بعض الإكراهات التي تتمثل أساسا في الصراع حول الثروة المائية، والتي ترتبط إما بتراجع صبيب المياه، أو عدم احترام الفلاحين لدورة السقي باستغلال الماء في غير الأوقات المحددة لهم خلسة أو علنا، أو في حالات أخرى لها علاقة بالإشكاليات التقنية المرتبطة بدخول مواد جديدة في تقنية السقي، كاستعمال الاسمنت في بناء السواقي أو حتى في بناء سدود التحويل. لذلك تظهر بين الحين والآخر وإلى يومنا هذا بعض المنازعات نذكر منها:

(1) الأحباس: في الأصل هي أراضي مُحبسة لصالح المساجد وحاليا تابعة لوزارة الأحباس

1.6. الصراعات الموثقة كتابة

أمام ندرة الماء فإنه يصبح محل صراع بين المستعملين، وقد سجلت الوثائق التاريخية البعض من هذه المنازعات كالتي وردها الأستاذ حمام في كتابه «جوانب من تاريخ وادي دادس وحضارته» (2002)، حيث تحدث عن الصراع القائم على الماء بين قبيلة أيت بوعمران مع قبيلتي تاسويت وأيت المنصور المعروفة حاليا بأيت الوافي، والتي انتهت باتفاق موثق سنة 1767م/1181هـ تحث إشراف الولي الصالح سيدي عبد الله بن حساين الذي يمثل السلطة الدينية والروحية بالمنطقة والتي نصت على إشراك ساقيتين في سد واحد. كما أورد الأستاذ وثيقة مؤرخة سنة 1831م/1247هـ تتحدث عن النزاع على الماء بين قبيلة أيت بوعمران مع قبلتي أيت لحسن أوبوزيد وتمسكلت، وسبب النزاع يعود إلى شق دوار أيت بوعمران لساقية جديدة مرتبطة بإصلاح أراضي جديدة. ووثيقة أخرى مؤرخة سنة 1931م/1350هـ تتحدث عن الصراع الذي وصل إلى حد إغتصاب حقوق الآخرين بنفس مجال الوثيقتين السابقتين، حيث تخلى دوار أيت أودينار عن حقه (نوبته) من ماء ساقية زاوية نايت بوعمران (تامنزوت) الذي هو يوم الأربعاء أسبوعيا، حتى انبرى دوار أيت علي أوحساين واغتصب ذلك الحق من سكان دوار تيمسكلت.

2.6. الصراعات المتوارثة شفويا والصراعات المعاشة حاليا

تتعدد أشكال هذا الصراع وتتنوع حسب خصوصية كل مجال، إلا أن معظمها يرتبط بالنزاعات الثنائية بين القبائل، وقلما نجدها داخل القبيلة الواحدة، لان «جْمَاعَة» وأهل الصلح ولجنة «أيت تركا» غالبا ما يتدخلون لاحتواء الخلافات بين العظام وحتى داخل العظم الواحد بين الأسر، مما يجعل هذه الخلافات غير معلنة، ثم أن طبيعة تقسيم المياه بين العظام تتسم بالصرامة والوضوح، مما يحول دون تجدد مثل هذه النزاعات. وهذه بعض النماذج للصراعات المسجلة محليا:

أ. النزاع بين القبائل المستفيدة من ساقيتي «تامنزوت» و«أزلاك» حول مأخذ الماء : حسب الرواية الشفوية هناك صراعا قديما بين قبائل أيت بوعمران وأيت علي أوحساين وتمسكلت وأيت لحسن أبوزيد حول ساقية تامنزوت امتد منذ عهد الحماية الفرنسية للمغرب ولازالت تجلياته قائمة إلى حد الساعة، ذلك أن ساقية «

تامنزوت» وساقية «أزلاك» تتشاركان في نفس السد. ولكون ساقية «أزلاك» منحدرة فإن منسوب المياه الذي ينحرف نحوها يفوق مثيله نحو ساقية «تامنزوت» المرتفعة بالمقارنة مع الأولى، مما يتسبب بشكل مستمر في النزاع بين الأطراف المعنية، وتتدخل السلطات المحلية لتفريق المتصارعين، بسجن البعض وحمل البعض إلى المستشفى لشدة الاصطدام. وبعد الاستقلال، أمرت السلطة بتقسيم الماء بالتساوي بين القبائل، ورسمت مجرى الماء لكل ساقية. لكن النزاع تجدد بعد أشغال تحديث الساقيتين بين عامي 2004 و2005، حيث أن المقاول المسؤول على هذا المشروع قام بتغيير مداخيل السواقي ووضع عليها أبواب حديدية (عرضها متر واحد) دون مراعاة تقسيم الماء على حد سواء بين الساقيتين كما هو منصوص عليه، مما جعل ساقية «أزلاك» منخفضة بالمقارنة مع ساقية «تامنزوت» ومنسوب مياهها أكثر. وقُدمت عدة شكايات للسلطات المحلية والمركز الفلاحي ببومالن دادس وورزازات دون أية جدوى حسب ما أوردته لنا جمعية مولاي بوعمران لمستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية.

ب. نزاع بين قبيلة أيت بوعمران وأيت الرامي حول ساقية أيت بوبكر: بالرغم من أن قبيلة أيت الرامي توجد على الضفة اليسرى لواد دادس، فإن سكانها يطالبون قبيلة أيت بوعمران باستغلال حصتهم من المياه بساقية أيت بوبكر، أي أن يسقوا مشاراتهم الزراعية التي تحولت نحو الضفة اليمنى لواد دادس بعد أن تغير مجرى واد دادس نحو الضفة اليسرى، مما استحال معه سقيها من القناة الأصلية، فتولد عن ذلك نزاع بين القبيلتين.

ج. نزاع بين قبيلة أيت بوعمران وقبيلة أيت بوبكر حول سد التحويل «أكوك»: قبل إصلاح ساقية تامزوزت كان السد العلوي «أكوك» ينجز من طرف الساكنة بواسطة أكياس رملية وأحجار كبيرة لجعل الماء يتدفق عبر الساقية. علما أن سد ساقية «تامزوزت» كان دائما قريبا من سد ساقية قبيلة أيت بوبكر، فلقد كانت هذه الأخيرة - وحسب ما أوردته لنا الرواية الشفوية- تمنع منعا كليا قبائل أيت بوعمران وتمسكلت وأيت لحسن أبوزيد من تشييد سد ساقية «تمازوزت» بالقرب من ساقيتهم مخافة استغلال هذه القبائل عيون الماء التي تنبع في مجرى الواد. لكن هذا النزاع تم حله بشكل رادع بعد إصلاح الساقية أصبح السد إسمنتيا مما حال دون تحويله أو تخريبه.

7. المشاكل المرتبطة بعملية تحديث السواقي

بعد أن بادر البنك الألماني للتنمية بتمويل مشروع تجهيز السواقي المائية بدادس لفائدة جمعية مولاي بوعمران للمياه المخصصة للأغراض الزراعية، وخاصة ساقيتي تامنزوت وتامزوزت، تعرضت هذه العملية لعدة عراقيل ومشاكل واجهت مسيرة العمل والمخططات التي رسمت لإصلاح هذه السواقي وتبليطها وإنشاء سدود وبوابات حديدية لتسهيل عمليات الري بالمنطقة. ومن بين أهم هذه المشاكل نذكر:

- عدم مراعاة الموقع الأصلي لمصارف المياه عبر السواقي قبل تبليطها. مما يدفع السكان إلى تكسير جنبات الساقية للحصول على الماء.

- مشكل رفع الماء نحو الاستغلاليات الزراعية يطرح في بعض الأماكن، بسبب عدم احترام المستوى الأصلي لقعر الساقية، بحيث أن تعميق السواقي عند تبليطها أكثر من مستواها الأصلي (مستوى المصارف)، يتطلب عند السقي حبس كميات مهمة من الماء مما يُضعف الصبيب الذي يُصرف نحو المشارة الزراعية، وبالتالي تضيع الحصة الزمنية المخصصة للمستفيد.

- تسرب مياه السواقي ينتج غالبا إما عن عدم إحكام إغلاق مصارف المياه بعد السقي، أو عن تشقق الجوانب الإسمنتية للسواقي بسبب توسع جذوع الأشجار المحادية لها، ويتعمق المشكل أكثر بامتناع المالكين عن إزالتها، مع العلم أنه يحق بشكل عرفي للجنة الساقية إزالتها، وهذا ما تلجأ إليه أحيانا بهدف تسهيل عملية المرور بجنبات السواقي.

- سرقة تجهيزات السواقي أو إتلافها: قد تحدث نزاعات بين الفلاحين أثناء عمليات السقي. فينتقم بعضهم من البعض أحيانا باقتلاع وتخريب التجهيزات المائية.

- مشكل الأحجار التي تتساقط أو تُرمى في السواقي، مما يؤدي إلى انسداد السواقي، ويُسهل عملية تراكم الأطيان في قُعورها، وإنبات الأعشاب، وعرقلة جريان المياه.

عموما، إذا كان تحديث السواقي بتبليطها وإدخال تقنيات جديدة في حبس وتحويل المياه (بلوعات حديدية)، يحمل في طياته بعض السلبيات، فإن ذلك لم يُؤثر في مضامين العرف المحلي، بحكم تأكيد وإصرار الفلاحين دائما على ضرورة احترام النظام

التقليدي في تقسيم المياه، وعدم تغيير مسار ولا مكان ولا اتجاه ولا علو المصارف، لأنها غير موضوعة عبثا، وإنما ترتبط بقواعد أصيلة تم الاتفاق عليها منذ القدم.

خاتمة

إن فلسفة توزيع مياه السقي بالطرق التقليدية بدادس، لا تهدف فقط إلى تحقيق التنمية الاقتصادية بتوفير سيولة مائية منظمة للجميع، ولا إلى تحقيق التوازن الاجتماعي والاستراتيجي بين القبائل التي تستوطن المجال، بل تهدف كذلك إلى إزالة الأنانية والتمسك بالروح الجماعية والتماسك ضد كل خطر يهددها (أيت حمزة، 1993).

وتعتبر تقنية السقي التقليدية الأكثر ملاءمة للظروف الطبيعية والبشرية السائدة بدادس، رغم ما تحمله من سلبيات كتبخر كميات مهمة من الماء وتَسَرُّب أخرى نحو الباطن، أو عدم مراعاة حاجيات المحاصيل الزراعية من الماء، وحاجيات التربة مما قد يُؤَدي إلى غسلها واختناق المزروعات.

ونظرا لأهمية الماء في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والاستراتيجية لساكنة دادس، فقد أدخله العرف المحلي ضمن الملكية الجماعية، ولكل الناس الحق في التصرف فيه حسب إمكانياتهم وحاجاتهم، ولا يجب أن يكون وسيلة ضغط، ولا يمكن أن يُملك لصالح شخص معين، إلا أن لكل جماعة مجال تستغل موارده. «باستثناء مياه الآبار والعيون التي تدخل ضمن العقار الشخصي، وليس للآخرين عليها سوى حق الشرب» (لمراني، 1999).

ولإدراك أهمية الماء كأهم عنصر تتركز حوله الحياة الاقتصادية والاجتماعية، نشير إلى إحدى الطقوس الجماعية السائدة بدادس، والمرتبطة بالماء، وهي «تْلا أغْنْجا» وهي معروفة في الذاكرة الشعبية بزوجة «أنْزارْ» أي المطر، وهي عبارة عن قصبة يُلبس لها لباس العروس، تحمله بنت عذراء كرمز للخصوبة، متبوعة بالنساء والأطفال، ويعتقد أن «تْلا أغْنْجا» قادرة على جلب المطر.

المراجع

- **استيتيتو عبد الله** (2002)، مقاربة انتروبولوجيا تاريخية للمنظومة العقارية الأمازيغية، قبائل أيت عطا نموذجا. مجلة وجهة نظر، العدد 14. فاس.
- **أيت حمزة** (1990)، النظام السقوي التقليدي وتنظيم المجال في جنوب المغرب، نموذج من حوض دادس. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 13. الرباط.
- **أيت حمزة** (1993)، التوازن الإكلوجي الواحي بين التنافس والتكامل. المجال والمجتمع بالواحات المغربية، سلسلة الندوات رقم 6. كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس. ص82-83.
- **بونبات محمد** (2000)، حقوق الماء في المغرب (مقاربة للنوازل والأعراف وقانون الماء). سلسلة آفاق القانون (4)، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش. ص21.
- **الحسني عمر** (2011)، تيريم كعرف لتوزيع مياه السقي بواد دادس. مقال منشور بموقع www. dades-infos.com بتاريخ 2011/05/05.
- **حمام محمد** (2002)، جوانب من تاريخ دادس وحضارته، سلسلة بحوث ودراسات، العدد 12، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط.
- **صباحي محمد** (2011)، نظرة على قانون 95/10 المتعلق بالمياه. مجلة كلية الآداب، العدد 16 تطوان. ص2.
- **لمراني علوي محمد** (1999)، قضايا الماء في بلاد المغرب الأقصى من خلال كتب النوازل الفقهية «المعيار للونشريسي كنموذج». كتاب الماء في تاريخ المغرب. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، سلسلة ندوات وناظرات رقم 11. مطبعة المعارف، الرباط. ص52-54.
- **المحداد الحسن** (2003)، الماء والإنسان بحوض سوس، إسهام في دراسة نظام مائي مغربي. سلسلة أبحاث ودراسات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير ومركز إبن تومرت للدراسات والنشر والتوثيق. مطبعة المعارف الجديدة، أكادير.
- **الجريدة الرسمية**، عدد 4325، صادرة في 24 ربيع الآخر 1416 (16 شتنبر 1995)، تتعلق بقانون الماء 95-10.
- جمعية مولاي بوعمران لمستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية، 2010.
- جمعية أفرا بجماعة خميس دادس،.2011.

- **Aafir. Mustapha** (2006), Les contraintes hydrologiques de l'aménagement du bassin versant du Dades : une approche géopolitique du développement durable. Thèse de Doctorat. Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et Sciences Humaines Saïs - Fès.
- **Ait Hamza Mohamed** (1999), Mobilité socio-spatiale et développement local au sud de l'Atlas. Thèse d'Etat, Rabat.

- **Mountasser El Madani** (1985), Collectivités traditionnelles et espace ruraux montagnard dans les zones d'arrière-pays atlasiques méridionaux: la cas d'Aït Sedrate du Dadss. Thèse de 3ème cycle. Université d'Aix-Marseille II.
- **Ouhajou Lekbir** (1996), Espace hydraulique et société au Maroc, cas des systèmes d'irrigation dans la vallée du Dra. Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines. Série Thèses et Mémoires n°7. Agadir.
- **Perennes Jean-Jacques** (1993), L'eau et l'homme au Maghreb, Contribution à une politique de l'eau en Méditerranée, Collection « Hommes et Sociétés », KARTHALA, Paris.
- **Ressources en eau du Maroc** (1977), Notes et mémoires du Service Géologique n° 231, Éditions du Service Géologique du Maroc, T3. Rabat.
- **ORMVAO** (1999), Projet de Réhabilitation du Périmètre de PMH dans la vallée du Dadès. Phase I, Données et Orientations générales. COPA consultants.
- **Subdivision de Mise en Valeur Agricole de Boumalne Dadès** (2005), Données monographiques de la SMVA de Boumalne Dadès.

الأعراف المحلية المعتمدة في تدبير مياه السقي
حالتي مقدمة الريف ومنطقة تافيلالت

ذ. عبد العزيز بويحياوي
ذ. عبد الواحد العمراني
كلية الآداب، سايس – فاس

مقدمة

تنتج الأعراف المحلية انطلاقا من الأنظمة المؤسسة لجماعة القبيلة باعتبارها وحدة اجتماعية متجانسة العناصر، وتقوم هذه الأعراف على مجموعة من القيم والاعتقادات القديمة التي كانت سائدة بمختلف مناطق المغرب. وهكذا فالأعراف المحلية والتنظيمات التقليدية الموروثة المتعلقة بتدبير مياه العيون وكذا مياه الخطارات تعتبر بمثابة «ثروة الماضي» المكتسبة بالتطبيق الفعلي، كما أنها تؤسس لمراحل تاريخية مر بها المغرب. هذه الأعراف يمكن أن تصبح محركا للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، لأن المواطن المحلي عندما يلاحظ احترام الجذور التاريخية لمنطقته في هذا المشروع أو ذاك فهو يساهم أو بالأحرى ينخرط في العملية بدون تردد وبدون مقابل، لأنه يعتبر أن ذلك الاحترام للأعراف المنظمة لمجتمعه هو احترام لهويته المحلية والوطنية، وبالتالي ضمان نجاح تطبيق المشاريع التنموية التي ترتكز على استغلال الموارد الطبيعية.

يكتسب الإنسان المستغل للمياه المخصصة للسقي حق التصرف فيها والانتفاع بها عن طريق الاستعمال المتكرر والمتواصل لها سنويا، وبالتالي تصبح ذات أساس قانوني، أي أنه ينتفع من المياه ويتصرف فيها وفق العادات القديمة الموروثة، بمعنى أن الاستغلال والتصرف المستمرين كافيين لخلق هذا الحق المكتسب على المياه، رغم أن التشريع الإسلامي والقانون الوضعي لا يتيحان حق الملكية الخاصة.

يتم تدبير مياه العيون بجنوب الريف الأوسط ومياه الخطارات بواحات تافيلالت اعتمادا على تطبيق قوانين عرفية انبثقت عن الممارسة اليومية المستمرة والمتكررة لتدبير عنصر الماء، لتعكس في الأخير الثقافة المحلية للسكان. وهي بذلك تشكل تلك اللحمة الاجتماعية للقبيلة التي تتوحد حوله، وبهذا يعتبر عنصر الماء بمثابة الركن الأساس في

قيام واستمرار تلك الروابط الاجتماعية، لكن طرق تدبير الماء في المغرب حسب الأعراف المحلية تختلف باختلاف المجالات الطبيعية والمناخ ووفرة أو ندرة المياه، إلا أن هناك مجموعة من الثوابت المشتركة بين مختلف المناطق في مسألة تدبير مياه السقي.

نهدف من خلال هذا المقال إبراز التنظيمات والأعراف المتوارثة في تدبير مياه الري بالمغرب، بمنطقين متباعدتين مجاليا ومختلفتين من حيث الخصائص الطبوغرافية والمناخية والمصدر المائي المعتمد في الري، والمتمثلتين في مياه العيون بجنوب الريف الأوسط بالشمال المغربي ومياه الخطارات بواحات تافيلالت بالجنوب الشرقي.

1 - منطقتي الدراسة، تباعد جغرافي واختلاف طبيعي

الشكل رقم1: موقع منطقتي الدراسة

تنتمي منطقة الدراسة الأولى إلى جنوب جبال الأوسط بالشمال المغربي، ومن الناحية الإدارية تنتمي إلى إقليم تاونات

تنتمي منطقة الدراسة الثانية إلى منطقة تافيلالت بالجنوب الشرقي من المغرب. ومن الناحية الإدارية تنتمي إلى إقليم الرشيدية

الصورة1: عين بوعادل، أهم عين بجنوب مقدمة الريف الأوسط.

العمراني، *2014*

الصورة2: مصب أحد الخطارات بتافيلالت.

المركز الفلاحي بالجرف، *2012*

2 - العيون بجنوب الريف الأوسط والخطارات بمنطقة تافيلالت: مصدرين أساسيين لمياه الري

2-1- مياه العيون، مورد رئيسي للري بجنوب الريف الأوسط

العيون المائية هي انتقال المياه بشكل طبيعي من باطن الأرض إلى السطح، كما أنها تشكل صلة وصل بين الفرشات المائية الباطنية والأودية المائية السطحية، أي أن العيون المائية هي عبارة عن تصريف طبيعي للمياه الجوفية. وفي هذا الإطار فأغلب العيون بمنطقة جبال الريف تنبع من المناطق المرتفعة، ويرتبط ذلك بالأهمية الجيومورفولوجية لهذه المنطقة باعتبارها مكان إلتقاء غير عادي بين مقدمة الريف وجبال الريف[1]. بالإضافة إلى ذلك فهذه المنطقة مكان لبروز التكوينات الكلسية والدولوميتية التي تلعب دورا كبيرا في تخزين كميات هامة من المياه المتسربة عبر المغارات والشقوق. وهكذا فبحكم طبيعة تكويناتها الجيولوجية والصخرية المعقدة فقد إنبثق منها عدد كبير من العيون المائية، والتي تختلف فيما بينها حسب طريقة تكوينها وحسب نظامها الهيدرولوجي، وكذا حسب خصائص مياهها.

(1) Combe. M : «La Zone Pré-rifaine et les Rides Pré-rifaines». Ressources en Eau du Maroc, Tome1, Domaine du Rif et du Maroc Oriental, Rabat. Service Géologique, 1971, p82.

تتوفر منطقة جنوب جبال الريف الأوسط على عدد كبير من العيون المائية والذي يفوق ألف عين، هذه العيون تتميز بالاختلاف الكبير في أنظمة وطرق تدبير مياهها، وبصفة خاصة توزيع مياه الري. وسنقتصر على دراسة عينة من هذه العيون تابعة لثلاث جماعات قروية (بوعادل، عين مديونة، بني وليد) بجنوب الريف الأوسط (الجدول1)، والتي يرتكز اقتصادها المحلي على استغلال مياه العيون في الزراعة السقوية التقليدية عبر اعتماد التدبير المشترك، بناء على تطبيق مجموعة من الأعراف تحت إشراف تنظيمات محلية.

جدول رقم 1 : عدد العيون والأنظمة المعتمدة في توزيع مياهها المتخصصة للري بجنوب الريف الأوسط

اسم الجماعة	عدد العيون	أنظمة توزيع مياه الري المعتمدة
بوعادل	28	✓ نظام السقي بالنوبة بالساعة؛ ✓ نظام السقي على الروس.
عين مديونة	36	✓ نظام السقي بالنوبة بدون توقيت؛ ✓ نظام السقي عرصة وجارتها؛ ✓ نظام السقي بالربع؛ ✓ نظام السقي بالتناوب العكس.
بني وليد	38	✓ نظام السقي بالنوبة بالتوقيت (الموسم الجاف) ✓ نظام السقي بدون توقيت (الموسم الرطب)
المجموع	102	.....

المصدر : العمراني عبد الواحد، *2014*

2-2- الخطارات: تقنية قديمة لتعبئة مياه الري بمنطقة تافيلالت

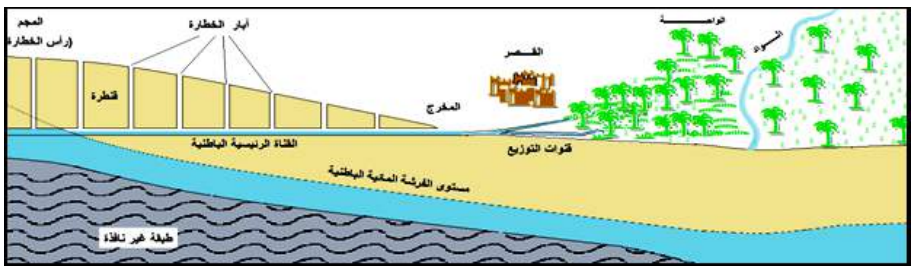
تعتبر الخطارة (الشكل 2) من أقدم التقنيات المعتمدة في تعبئة المياه الباطنية بتافيلالت، حيث يرجع تاريخ بداية اعتمادها إلى القرن 16ميلادية[2]. وهي عبارة عن مجموعة من الآبار المتصلة فيما بينها بنفق يصرف المياه على مسافة طويلة من مكان تواجد المياه الباطنية في اتجاه الواحة التي يراد سقيها. وهكذا فعدد آبار الخطارات

(2) Margate. J: «Mémoire explicatif de la carte hydrogéologique au 1:50 000 de la plaine du Tafilalt». Notes et mémoires du Service géologique, Ministère de l'industrie et des mines; Direction des mines et de la géologie, N° 150 bis, 1962, P 204.

المتواجدة بتافيلالت يتراوح ما بين 10 و800 بئر، أما طول الأنفاق التي تربط فيما بينها فيتراوح ما بين 100متر و20 كلم.

يعتبر توفر المياه الجوفية على عمق قريب من السطح، ووجود انحدار تضاريسي من العالية في اتجاه السافلة، إضافة إلى تماسك الأساس الصخري وعدم نفاذيته، من بين الشروط الضرورية التي يجب توفرها لإنشاء الخطارة[3]. ويعتمد في ذلك على مجهود جماعي كبير يصطلح عليه «التويزة».

الشكل2: رسم توضيحي للخطارة



المصدر: عبد العزيز بويحياوي، *2014*.

يصل عدد الخطارات بتافيلالت إلى 410 خطارة منها 215 خطارة مهجورة نظرا لجفافها أو لعدم صيانتها. وتتوزع هذه الخطارات بشكل متفاوت حسب المناطق، إلا أن معظمها يتركز على مستوى حوض غريس (الجدول 2). وابتداءا من عشرينات القرن الماضي، بدأ يلاحظ جفاف مجموعة من الخطارات بتافيلالت، لكن ذروة جفافها تمت خلال السبعينيات من القرن الماضي [4].

(3) Devedum G: «Marrakech des origines à 1912», Tome1, 1959, p15.

(4) لعوان محمد، بويحياوي عبد العزيز، ابراهيم أقديم: «رؤية الساكنة لمستقبل المنظومة الواحية : واحة تافيلالت نموذجا»، أعمال ندوة المنظومة البيئية والتنبؤ: مقاربات ونماذج، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية سايس-فاس، رقم 25، 2013، ص183.

جدول رقم 2 : توزيع الخطارات حسب مناطق تافيلالت

المنطقة	عدد الخطارات	عدد الخطارات الحية	الطول الإجمالي (متر)	متوسط الطول (متر)
كلميمة - تنجداد	137	80	221351	1616
بني تحيت	24	20	32176	1341
بودنيب	8	8	46650	5831
الجرف	69	16	384403	5571
أرفود (السيفا)	25	14	159722	6389
الريصاني - الطاوس	34	11	215552	1899
أنيف - مصيصي	103	37	252580	2152
المجموع	410	195	1312434	3201

المصدر: الوكالة اليابانية للتعاون الدولي (*JICA*) والمكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي(*ORMVAT*)، *2005*

3 - تعدد الأعراف وتشابه التنظيمات الموروثة في تدبير مياه الري بجنوب الريف الأوسط

3-1 - تعدد الأعراف المحلية المرتبطة بتدبير مياه العيون

تستغل مياه الينابيع المائية بمنطقة جنوب الريف الأوسط اعتمادا على أنظمة عرفية تقليدية لها علاقة بالمعالم الطبوغرافية والظروف الهيدرولوجية والمناخية للمنطقة، فهذه الممارسات المعتمدة في تدبير المياه استندت على الملاحظة والتجريب المستمرين بهدف التكيف مع الظروف المحلية، وهو ما أسهم في تأسيس هذه الأنظمة التقليدية والتي تدخل ضمن التراث الثقافي المحلي. ومن بين أهم الأعراف الموروثة المتعلقة بتدبير مياه الري بمنطقة جنوب جبال الريف الأوسط نذكر[5]:

✓ **نظام السقي «عرصة وجارتها»:** يطبق هذا النظام بالمجال المسقي التابع لعدة عيون، من أبرزها محيط عين الحوت بجماعة عين مديونة، ويشرف على ذلك

(5) للمعرفة اكثر حول هذه الاعراف يمكن الرجوع الى: العمراني عبد الواحد: «أطلس العيون المائية بعالية حوض ورغة الأوسط ودوها في تنظيم المجال والمجتمع»، اطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجعرافية، كلية الأداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس، 2014.

السكان المستفيدون من مياه العين. ويتميز هذا النظام بكونه يعتمد السقي بالنوبة لكن بدون ضبط الوقت، مع تتبع الترتيب الجغرافي للمشارات الزراعية من العالية في اتجاه السافلة. ويتميز تدبير مياه الري باعتماد هذا النظام نوع من الحكمة والتبصر الناتجين عن الاحترام التام للنوبة، ويبرز ذلك من خلال قلة الخلافات بين المزارعين، على عكس باقي الأعراف.

✓ **نظام السقي على «الروس»:** يعتمد هذا النظام بالدائرة السقوية التقليدية لعين بوعادل وبشكل خاص داخل ساقيتي بوعادل وأولاد بلقاسم، وهو نظام لسقي الأراضي دون إلتزام النوبة، على اعتبار أن الماء ينبع من أرضهم. لكن ما يميز هذا النظام هو استمرارية توزيع الماء انطلاقا من الساقية الأم على جميع السواقي من العالية في اتجاه السافلة ودون تحويله كليا الى مجرى واحد، وبالتالي تواجد الماء في جميع المشارات الزراعية. إلا أن هذا النظام يعتبر مضيعة للجهد والوقت، حيث إن المزارع يقضي معظم وقته في مشارته يراقب عملية السقي التي تتم في الفترة النهارية فقط، على أن الفترة الليلية تستفيد منها المناطق الواقعة في السافلة. ويسهر على تأمين استمرارية الماء في الساقية الأم شخصان يصطلح عليهما ب «الرباعة»، ويتمثل دورهم في قسمة الماء بالتساوي بين السواقي.

✓ **نظام السقي «النوبة بالقرعة»:** يتميز هذا النظام بعدم وجود نظام الأسبقية للأعلى في توزيع الماء حسب مسار الساقية، بحيث يتم ترتيب الأدوار عبر تنظيم عملية القرعة خلال بداية كل موسم سقي (بداية شهر ماي) داخل كل منطقة سقوية، وفي هذا النظام تقسم دورة السقي اليومية الى 8 حصص للسقي. كما أن مدة نوبة السقي تطول إلى أكثر من 40 يوما، وهذا ما دفع بالمزارعين إلى إنشاء حفر من التراب وصهاريج من الاسمنت عند مدخل كل مشارة زراعية لتخزين المياه - عند حلول وقت النوبة-، لسقي المزروعات التي تتطلب السقي بصفة دورية كالبقوليات والخضروات عند انتظار وصول فترة النوبة الثانية. ويطبق هذا النظام بالمدارات السقوية ذات المساحة الزراعية الضيقة والتي تتميز بقلة عدد المستفيدين من مياه السقي،كما هو الشأن بالنسبة لعين بوكنالة بجماعة عين مديونة ومحيط عين القرية بجماعة بني وليد.

✓ **نظام السقي بالنوبة عكسيا:** يستعمل هذا النظام بالمحيط السقوي لعين أولاد الغازي بجماعة عين مديونة. ويتميز بكون عملية السقي تبدأ من العالية في اتجاه السافلة، بحيث يجعل هذا التنظيم المستفيد الأول من عملية السقي خلال الدورة الأولى هو المستفيد الأخير في الدورة الثانية، وهكذا دواليك حتى انتهاء موسم السقي (بداية شهر أكتوبر). ويجد هذا التنظيم تفسيره عند مزارعي المنطقة في كون الماء يقطع مسافة طويلة في الساقية ليصل إلى السافلة، لذا فلا داعي لقطعه وإعادته إلى نقطة البداية، فمن الأفضل الرجوع بشكل عكسي في عملية السقي. كما أن عملية توزيع المياه في إطار هذا النظام ترتكز على استعمال صهاريج تصل طاقتها الاستيعابية إلى 32 م^3، والتي يتم ملؤها عند نهاية كل دورة سقوية، وذلك بهدف التحكم أكثر في تدبير مياه الري وتأمينها لسقي المزروعات.

2-3 - تشابه الجهاز المشرف على تدبير المياه الزراعية بعيون جنوب الريف الأوسط

يشرف على تدبير مياه الري بمختلف الدوائر السقوية التقليدية بمنطقة جنوب الريف الأوسط في إطار التدبير المشترك والجماعي للموارد الترابية جهاز عرفي تراتبي، ومن أهم عناصره نذكر:

✓ **شيخ الدوار:** يتكلف بتدبير جميع الأمور التي تخص الدوار، كالبث في النزاعات بين السكان وخاصة النزاعات الناتجة عن استعمال مياه الري، وذلك من خلال التقارير الشفهية التي ترفع له يوميا من قبل مساعديه. والشيخ غالبا ما يكون مسنا وله هبة واحترام داخل قبيلته.

✓ **المقاطعية أو الرباعة:** أو حراس الماء، يعينون من طرف السكان المحليين في بداية كل موسم سقي وبموافقة شيخ الدوار، إلا أن عددهم يختلف حسب طول مسار الساقية، هؤلاء الأشخاص يتكلفون بمراقبة عملية السقي وضبط مدة استعمال الماء بين المستغلين، وتسجيل المخالفات والعمل على رفعها كل مساء لشيخ الدوار للبث فيها بحضور سكان المنطقة.

✓ **أمين المال:** يهتم بجمع المساهمات المالية في بداية كل موسم سقي (شهر ماي)، وصرفها في عملية صيانة وتنظيف وتمديد السواقي، وتقديم أجرة الحراس.

4 - تشابه الأعراف والتنظيمات الموروثة في تدبير مياه الخطارات بواحات تافيلالت

4-1 الأعراف والآليات المنظمة لتدبير مياه الخطارات بتافيلالت

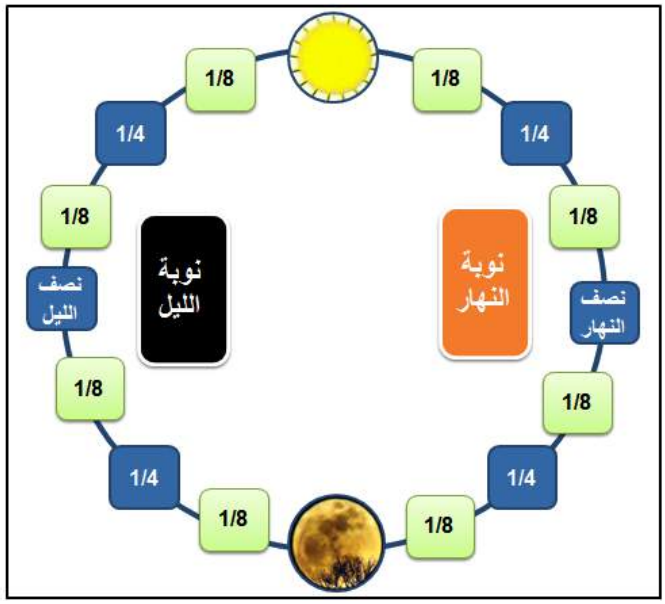
يعتبر الماء والأرض بالمجالات الواحية عنصران متلازمان، بحيث إن ملكية الماء لا تقل أهمية عن ملكية الأرض[6]. وينطبق هذا على العديد من الأراضي التي تستمد مياها انطلاقا من الخطارة، كما أن استصلاحها وتمليكها قد يقترن بإنشائها. ونظرا لما تتطلبه هذه التقنية من مجهود جماعي سواء تعلق الأمر بعملية الإنشاء أو الصيانة، فإن مياها تكون مشتركة بين الفلاحين لتحقيق مصالح اقتصادية ذاتية وضمان جهد مشترك. وبهدف التدبير الجيد والعادل لهذه المياه وتجنبا لأي نزاع، سنت مجموعة من الأعراف، لتنظيم توزيعها وتحديد الحجم المخصص منها لكل مالك في الخطارة، بحيث ينتقل الماء من ملك جماعي إلى ملك فردي.

يعتبر عرف النوبة النظام الاساسي المعتمد في توزيع مياه الخطارة، وهو الذي يضمن أحقية السافلة على العالية في السقي، ويتم ضبط مدة الحصة الزمنية في كل نوبة بوحدة رئيسة يصطلح عليها ب»الفردية». وتختلف الدورة المائية من خطارة إلى أخرى، وذلك حسب عدد المالكين، وتتراوح مدة الدورة بتافيلالت بين 6 و30 يوما، أي بمتوسط يقدر ب 14 يوما. ويتم التمييز بين نوبة النهار ونوبة الليل، حيث أن الأولى تبتدئ من طلوع الشمس إلى غروبها والثانية تبتدئ من غروب الشمس إلى شروقها، وهذا ما يجعل مدة النوبة تختلف حسب الفصول حيث تكون نوبة الليل خلال فصل الشتاء أطول من نوبة النهار، والعكس بالنسب لفصل الصيف. ولتحقيق العدالة وتفاديا للنزاعات بين المالكين، يراعى التناوب بينهم خلال نوبتين متتاليتين، فمن كانت حصته بالنهار في دورة ما فإنه في الدورة الموالية تكون حصته ليلا، وقد تنقسم النوبة إلى وحدات أقل كنصف النوبة والربع والثمن ثم نصف الثمن (الشكل3). وللإشارة فإن توزيع حصص الماء تتم اعتمادا على المساهمة التي قدمها كل فلاح خلال مرحلة إنشاء الخطارة، ويمكن اقتسام مدة حصة الماء بين فلاحين أو أكثر خلال دورة واحدة، خصوصا

(6) البوزيدي أحمد: «قضايا توزيع الماء بواحة درعة من خلال الوثائق المحلية»، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية عين الشق، سلسلة ندوات ومناظرات، العدد 11، الدار البيضاء، 1999، ص 79.

خلال فصل الصيف لتفادي طول مدة السقي، والاستفادة من الماء أكثر من مرة لسقي المزروعات.

الشكل رقم3 : تقسيم حصص السقي اليومية بالخطارة.



بويحياوي، 2014

ولضبط شؤون الخطارة داخليا وخارجيا يتم اعتماد مجموعة من الآليات، من أهمها:

✓ **ضبط الوقت:** قبل ظهور الساعة اليدوية كان يعتمد في تحديد وضبط الوقت مجموعة من التقنيات، ومن أهمها وقت طلوع وغروب الشمس، والذي يعتمد لتحديد مدة النوبة، إلا أن تقسيم النوبة إلى وحدات أقل فيعتمد على تتبع الظل بالنهار وحركة النجوم بالليل.كما يعتمد أيضا على «الطويسة» أو «تاناست»، وهي عبارة عن إناء حديدي به ثقب صغير يتسرب من خلاله الماء إلى الداخل انطلاقا من آنية أخرى أكبر تكون ممتلئة بالماء، فإذا امتلأت «الطويسة» وغاصت في الماء يتم إفراغها لتبدأ العملية من جديد، وتقدر مدة ملء «طويسة» واحدة ب12 دقيقة. ومن أجل تسهيل تتبع عدد مرات الملء يعتمد على سعف النخيل، حيث يتم عقد السعفة عن كل مرة حتى تنتهي المدة المخصصة لصاحب النوبة.

✓ **الاستغلال والبيع:** يتم استغلال حصة مياه الخطارة إما بشكل مباشر أو عن طريق كراء نوبة أحد المالكين لمدة دورة سقوية أو أكثر، وقد تصل مدة الكراء إلى سنة فلاحية كاملة. كما أن حصة الماء يمكن أن تباع، وتعطى الأسبقية في ذلك للمالكين في الخطارة.

✓ **الصيانة والحراسة:** يشارك في صيانة أو حراسة الخطارة جميع المالكين، إلا أن مساهمة كل واحد في ذلك تحدد حسب حصته من مياه الخطارة، ويتم ذلك إما بشكل مباشر من طرف المالك أو عن طريق كراء من ينوب عنه.

✓ **تنظيم علاقة الجوار بين الخطارات:** بحكم تجاور العديد من الخطارت، وتجنبا لوقوع نزاعات بين جماعات الخطارات، فإنه يتم الحرص على عدم تداخل مسارات الخطارات، حيث تأخذ كل خطارة مسارا متوازيا مع الخطارة المجاورة لها، بحيث لا تقل المسافة الفاصلة بينهما عن 120 متر، كما يمنع حفر الآبار بجانبها، ويمكن أن تستفيد الأراضي الزراعية التابعة لخطارة معينة من مياه خطارة مجاورة لها.

4-2- تراتبية المؤسسة الساهرة على عملية تدبير مياه الخطارات

يرافق إنشاء كل خطارة جهاز ساهر على تتبع تدبير مياهها وصيانة مكوناتها والحفاظ على تنفيذ كل الأعراف المنظمة لاستمراريتها. ويتم اختيار أعضاء هذا الجهاز انطلاقا من «اجماعة» التي تستفيد من مياه كل خطارة على حدة، والذي لا يختلف عن باقي المؤسسات الموجودة داخل «اجماعة» القبيلة. ومن بين مكونات هذا الجهاز نجد:

✓ **شيخ الخطارة:** يأتي على رأس الجهاز المسير للخطارة، ويتم اختياره كل نصف سنة من طرف « اجماعة» الخطارة . ومن بين الشروط الذي يجب توفرها في شيخ الخطارة، امتلاك حصة من مياه الخطارة والتوفر على سمعة اخلاقية ومكانة اجتماعية ودراية جيدة بالخطارة والمالكين للحقوق فيها. ويوكل لشيخ الخطارة مهمة حل النزاعات التي تقع بين الفلاحين، وتحديد مكان وزمان عقد اجتماعات مجلس الخطارة، ودراسة القضايا العادية أو المستجدات التي قد تطرأ، كتحديد احتياجات الخطارة من صيانة أو حفر، والكيفية التي يمكن اعتمادها لذلك.

✓ **المزاريك:** وهم بمثابة أعوان للشيخ وصلة وصل بينه وبين المالكين، ويمثل كل «مزراك» فخذة معينة أو مجموعة من الفلاحين، ويشترط في اختيارهم نفس الشروط التي تشترط في اخيار الشيخ. وتكمن مهمتهم الأساسية في الاشراف على اخبار المالكين بموعد اجتماعات مجلس الخطارة والسهر على تنفيذ القرارات المنبثقة عنها.

✓ **النزال:** والذي يتم استئجاره من طرف «اجماعة» الخطارة بمقابل سنوي، يؤديه الفلاحون المستفيدون من مياه الخطارة حسب حصة كل واحد ويكون من المنتوج الفلاحي. والنزال غالبا لا يملك في الخطارة لضمان الحياد، وتكمن مهمته في السهر على ضبط الزمن المائي المحدد لكل مالك في الخطارة والحرص على تداول وانتقال حصص الماء بينهم دون حيف أو نزاع.

5 - التشابه والاختلاف المجالي والثابت والمتحول الزمني في تدبير مياه العيون بالريف ومياه الخطارات بتافيلالت

5-1- أوجه التشابه والاختلاف في تدبير مياه الري بالريف الأوسط وواحات تافيلالت

إن تدبير مياه الري يبرز بشكل واضح مدى تكيف الإنسان المحلي مع مجاله الجغرافي بشكل عام والمستغل بشكل خاص. وفي هذا السياق فأعراف وأنظمة تدبير الموارد المائية بمختلف المناطق الريفية تربط بينها عناصر موحدة تفسر بالظروف التاريخية المشتركة التي مر منها المغرب، إلا أن هناك استثناءات ارتبطت باختلاف العادات والتقاليد، وكذا اختلاف الظروف المناخية والطبوغرافية ومصدر جلب الماء.

تتميز منطقة الريف الاوسط بتعدد الأعراف مع شبه توحيد في الأنظمة، ويرتبط هذا بالكثافة السكانية المرتفعة، وكذا بالظروف التاريخية المتميزة لهذه المنطقة. أما بواحات تافيلالت فهناك تشابه تام في أعراف وأنظمة السقي بين المجموعات البشرية المهتمة بتدبير الموارد المائية. وهكذا فأوجه التشابه بين أنظمةالسقي التقليدية المستعملة في منطقة الريف وتلك المطبقة في واحات تافيلالت، تكمن في اعتماد نظام السقي بالنوبة، حيث دورة السقي ليس لها بداية ولا نهاية، بحيث تنطلق من شروق الشمس وتنتهي عنده في اليوم الموالي، وهكذا دواليك حتى انتهاء موسم السقي. كما نجد أيضا

تشابه في كيفية التعامل مع الحصة المائية بجنوب جبال الريف ومياه الخطارات بواحات تافيلالت، بحيث لكل مالك الحق في استغلال نصيبه من الماء أو كرائه لمدة معينة متفق عليها بين المتعاقدين أو بيعه. بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا تطابقا تاما في عرف الصيانة والتنظيف وحراسة عناصر شبكة الري كالسواقي ومنابع العيون بجنوب الريف الأوسط، وآبار الخطارات ومساراتها بواحات تافيلالت. أما بالنسبة للجهاز المشرف على عملية تدبير مياه الري بمنطقة جنوي الريف الأوسط ومنطقة تافيلالت وكذا الآليات الموظفة في تفعيل الأعراف المحلية على أرض الواقع، يلاحظ تشابه إلى حد ما في الوظائف، رغم الاختلاف في التسميات، بحيث نجد في منطقة الريف شيخ القبيلة أو الدوار «والمقاطع» أو «الرباعة» وهم بمثابة مساعدين له، وفي منطقة تافيلالت نجد شيخ أو أمغار الخطارة «والمزاريك» ثم «الميقاتي»، إلا أنه في منطقة جنوب الريف الأوسط لا تقتصر مهمة الشيخ على تدبير مياه الري فقط بل يتكلف بكل ما يهم الدوار كفض مختلف النزاعات التي تحدث بين السكان، أما بتافيلالت فالشيخ أو أمغار الخطارة فدوره يقتصر على كل ما له علاقة بالخطارة فقط.

وفي المقابل نسجل بعض الاختلافات بين أنظمة الري في المجالين، بحيث نجد أن فترة الري بجنوب الريف الأوسط غالبا ما تبدأ في جل الدوائر السقوية في بداية شهر ماي (الفصل الرطب) وتنتهي عند بداية نزول الأمطار الخريفية الأولى (بداية شهر أكتوبر)، لكن في واحات تافيلالت فعملية السقي تستمر طيلة السنة. كما أن نوبة السقي يمكن أن تقسم بين مزارعين أو أكثر بمنطقة تافيلالت، بينما في منطقة جنوب الريف الأوسط نظرا لكثرة عدد المستفيدين فكل واحد يستأثر بحصته اليومية ولا يقتسمها مع أحد.

2-5- الثابت والمتحول في تدبير مياه الري بالريف الأوسط وواحات تافيلالت

إن الثابت في الأعراف والتنظيمات المحلية المهتمة بتدبير مياه الري بين المستغلين بالريف الأوسط وبواحات تافيلالت، يثبت بشكل واضح صموده في وجه كل التحولات السوسيو- اقتصادية التي تشهدها الأرياف المغربية بشكل عام، وهكذا فالثابت والمتحول يحيلان في الآن ذاته على الشيء ونقيضه، ويحيل كل واحد منهما على الآخر وبصيغ متناقضة ومركبة[7].

(7) العطري عبد الرحيم: «تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة». مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2009، ص102.

إن محاولة البحث في الثابت بشكل منفصل عن المتحول في كل ما يشمل الأعراف والتنظيمات التي تتعلق بتدبير مياه الري بالريف الأوسط وواحات تافيلالت في الوقت الحالي لا يمكن، كما أن ذلك يقتضي البحث عن الأشخاص كبار السن العارفين بأدق تفاصيل الأعراف والأنظمة الموروثة، للتمييز أولا بين العناصر الثابتة والعناصر المتحولة، وثانيا لتسهيل عملية تتبع ودراسة كل عنصر على حدة.

إن الثابت من الأعراف والتنظيمات الجماعية الموظفة في تدبير مياه الري بين المستفيدين بجنوب الريف الأوسط يكمن في طريقة السقي بالنوبة، لكن التحول الذي شهده هذا العرف يظهر في تعدد أشكال تطبيقه بحيث نميز بين النوبة بالساعة، النوبة بالأيام، والنوبة بالربع... هذا التحول يجد تفسيره في التحولات المناخية والاجتماعية التي عرفها المغرب بعد ستينيات القرن الماضي. أما بالنسبة للمؤسسات الجماعية التقليدية فالثابت منها يتجلى في اجماعة القبيلة، والتي يختلف صمودها أمام رياح التغيير من منطقة لأخرى. وهكذا فقد كان دور اجماعة القبيلة في المنطقة يتمثل في التقرير في الشؤون المحلية التي تخص مجال القبيلة بشكل عام، أما حاليا فوظيفتها تقلصت وأصبحت تقتصر فقط على البث في قضية توظيف إمام المسجد وجمع الواجب السنوي الخاص به (مساهمات مادية وأخرى عينية) مكافأة له على أعماله (الأذان والصلاة) وهو ما يعرف محليا بالشرط، بالإضافة إلى حل بعض النزاعات التي تحدث بين السكان عند استغلال المجال الطبيعي، وجمع بعض المساهمات المادية بهدف إصلاح المسجد، المقبرة، الطريق، بئر أو عين... ولتغطية مصاريف المناسبات الاحتفالية كذهاب وإياب الحجاج ثم مواساة ومؤازرة العائلات عند الأفراح أو الأقراح.

أما بالنسبة للثوابت العرفية والمؤسساتية بمنطقة واحات تافيلالت، فتتمثل في استمرارية اعتماد كل الأعراف المنظمة لتوزيع المياه. كما يلاحظ استمرار دور «اجماعة» الخطارة، والتي يترأسها الشيخ بمساعدة «المزارك» و»الطرقة»، لكن من بين التحولات التي أضيفت لهذا التنظيم هو ظهور مجموعة من جمعيات المجتمع المدني، والتي تعمل بشكل متوازي مع «اجماعة» الخطارة، وغالبا ما يكون أعضاء مكاتبها من الشيوخ و»المزاريك». ويأتي ظهور هذه الجمعيات في ظل تدخل المؤسسات العمومية الوطنية (المكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي لتافيلالت، وكالة الحوض المائي كير-زيز-غريس...) والدولية (الوكالة اليابانية للتعاون الدولي) لإحياء وترميم مجموعة من الخطارات، لكي

تكون مؤسسة وصل بينها وبين «اجماعة» الخطارة، وبالتالي ضمان تدخلات تشاركية هادفة وذات فعالية، كما أن مؤسسة «اجماعة» أصبحت تستفيد من التكوين في ميدان التسيير الإداري والمحاسبتي. ومن بين التجديدات التي أدخلت على المجال المسقي بمياه الخطارة اعتماد تقنية الري الموضعي، وذلك عبر بناء صهاريج لتخزين المياه قبل توزيعها، حيث يسمح بتدبير استغلال المياه حسب الطلب، إضافة إلى الاقتصاد في الماء وتوسيع المجال المسقي.

لقد توصلنا من خلال هذه المقارنة لأشكال التدبير الجماعي المشترك لمياه السقي التقليدي بمجالين يتميزان بخصائص مختلفة، الى أن هناك امكانيات المحافظة على العناصر الموجودة، رغم سياقات التحول التي تشهدها مختلف الأرياف المغربية. كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المجالات تعتبر من أكثر المناطق مقاومة لرهانات التغيير والتحول، ويرتبط ذلك بطبيعتها الجغرافية المطبوعة بالسكون، بالإضافة إلى ذلك فالعناصر الثابتة في المجتمع الريفي المغربي بشكل عام لا يمكن القفز عليها ولا تقبل المساومة، ويتجلى ذلك في كون الإنسان المحلي لا زال في العديد من ممارساته اليومية يحافظ على هذا الموروث رغم تزايد حدة التحولات السوسيو اقتصادية.

خاتـمـة

لضمان نجاح برامج التنمية المحلية بمختلف الدوائر السقوية التقليدية بالأرياف المغربية بشكل عام، التي يعتبر الماء بها محركا رئيسيا في ذلك، يجب الأخذ بعين الاعتبار الأعراف والتنظيمات المتوارثة، التي تعد ركيزة أساسية للتدخل التشاركي في المجال الريفي بهدف إعادة تهيئته. لأن هذه الأنظمة والقوانين العرفية تستمد مقوماتها من القيم الثقافية القديمة، كما أن جل أبوابها مرتبطة بتنظيم المجال أو بالأحرى تحديد العلاقة بينه وبين الإنسان. ولتحسين أدائها على أرض الواقع، تفاديا لحدة المشاكل والخلافات التي تحدث بين المستغلين للمجال المائي وبين التنظيمات القديمة (اجماعة) والمؤسسات المحدثة (وكالة الحوض المائي)، نورد الاقتراحات التالية:

✓ وضع خريطة عامة على المستوى الوطني للأعراف المحلية المتعلقة بتدبير مياه الري بشكل تقليدي، بهدف الخروج بخلاصات قابلة للتطبيق في مختلف المجالات السقوية التقليدية؛

✓ ضرورة تدوين وتوثيق الأعراف المحلية وتكييفها مع المستجدات التدبيرية، وذلك عبر نقلها من التداول والاستعمال الشفهي لتصبح نصوصا تشريعية، بهدف المحافظة عليها من الاندثار والاستفادة منها؛

✓ هيكلة الأجهزة المكلفة بتدبير مياه الري بالدوائر السقوية التقليدية، عبر إنشاء مقرات لها وتزويدها بمختلف وسائل الاشتغال.

البيبلوغرافيا

- **البوزيدي أحمد (1999):** «قضايا توزيع الماء بواحة درعة من خلال الوثائق المحلية». منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، سلسلة ندوات ومناظرات، العدد 11، الدار البيضاء.
- **العطري عبد الرحيم، (2009)**: «تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة». مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى.
- **العمراني عبد الواحد، (2014):** «أطلس العيون المائية بعالية حوض ورغة الأوسط ودوها في تنظيم المجال والمجتمع». بحث لنيل الدكتوراه في الجعرافية، كلية الآداب سايس – فاس.
- **بويحياوي عبد العزيز، (2014)**: «إسهام في التشخيص الترابي لواحات تافيلالت: المقومات، التدخلات والآفاق المستقبلية ». أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافية، كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس، فاس.
- **لعوان محمد، بويحياوي عبد العزيز، أقديم إبراهيم، (2013)**: «رؤية الساكنة لمستقبل المنظومة الواحية: واحة تافيلالت نموذجا». أعمال ندوة المنظومة البيئية والتنبؤ: مقاربات ونماذج، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس- فاس، رقم 25.

– **Agence Japonaise de Coopération internationale, Office régional de mise en valeur agricole du Tafilalet, (2005)**: «Etude de développement du projet de développement des communautés rurales a travers la réhabilitation des khattaras dans la région semi-aride de l'est sud-atlantique», rapport final.

– **Combe. M, 1971 :** «La Zone Pré-rifaine et les Rides Pré-rifaines. Ressources en Eau du Maroc, Tome1, Domaine du Rif et du Maroc Oriental», Rabat: service Géologique.

– **Devedum. G, (1959) :** Marrakech des origines à 1912, Tome1.**Margate. J, (1962)**: Mémoire explicatif de la carte hydrogéologique au 1:50 000 de la plaine du Tafilalt. Direction des mines et de la géologie,

التنظيمات الجماعية وتدبير مياه الري بمقدمة جبال الريف: حالة إقليم تاونات

ذ. عبد الواحد العمراني- ذ. خالد ابدا
كلية الآداب فاس، سايس
ذ. بوجمعة بونقاية
كلية الآداب، تطوان

مقدمة:

شكلت «اجماعة القبيلة» منذ زمن بعيد وحدة اجتماعية أساسية في التدبير المشترك للمجال الجغرافي، بحيث إن هذه المجموعات البشرية أبدعت أعرافا تتماشى والمصالح الجماعية للقبيلة في مختلف مناحي الحياة المشتركة، وخاصة فيما يتعلق بتدبير الموارد المائية والرعوية، وكذا إقرار الأمن وفض النزاعات القبلية، وذلك من خلال تعبئة كل الطاقات البشرية المشكلة للمجموعة بهدف خدمة اجماعة القبيلة.

وفي ظل التحولات السوسيو- اقتصادية التي تشهدها المجالات المغربية بشكل عام والمجال الريفي بشكل خاص، فإن بنية اجماعة القبيلة عرفت تراجعا هاما، بحيث إن الكثير منها لم يعد له وجود إلا في الروايات الشفوية. إلا أن تلك التنظيمات القبلية العتيقة عوضتها أنماط جديدة من مؤسسات المجتمع المدني والتي قد تتنافس أو تتكامل معها في بعض الحالات.

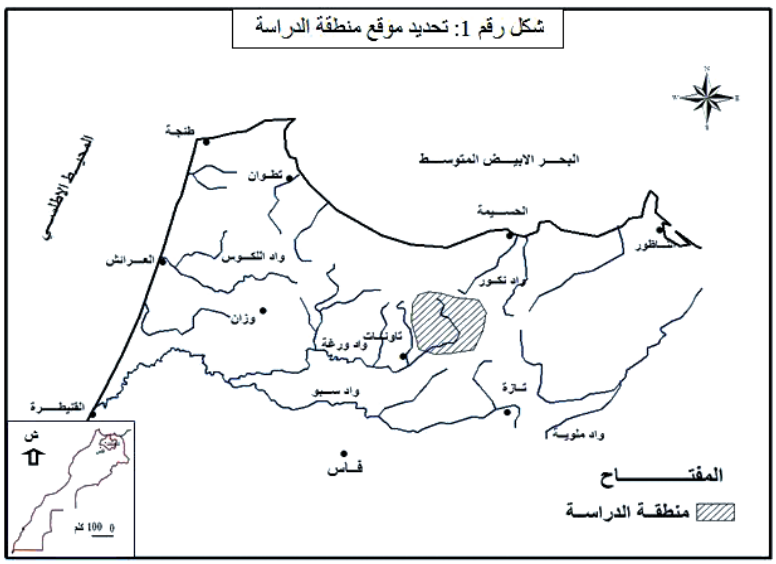
وفي هذا السياق فإن دراسة التنظيمات الجماعية بمنطقة جنوب الريف الأوسط[1] (شكل رقم 1) تكتسي أهمية قصوى باعتبارها إطارا مؤسساتيا يبرز كيفية تكيف الإنسان المحلي مع خصوصيات مجاله الجغرافي. حيث إن اجماعة القبيلة تعتمد على مجموعة من الأعراف المحلية في تدبير مياه الري كنظام السقي «بالنوبة بالتوقيت» ونظام السقي «عرصة وجارتها» ثم نظام السقي على «الروس». أما تدخل المؤسسات الحديثة في تدبير مياه الري فيبرز بالمنطقة من خلال تأسيس عدة جمعيات لمستعملي مياه الري والتي

(1) تقع منطقة الدراسة شمال المغرب، ما بين خطي عرض ‹34°30 و‹34°35 شمال خط الاستواء وما بين خطي طول ‹4°30 و‹4°40 غرب خط غرينينتش. وتنتمي من الناحية الطبيعية إلى مقدمة جبال الريف الأوسط وبالضبط إلى عالية حوض واد ورغة الأوسط، ومن الناحية الإدارية تنتمي إلى إقليم تاونات.

أبانت عن محدودية تدخلها في التدبير الجماعي للموارد المجالية.

تقتضي سبل إعادة تأهيل المؤسسات الجماعية ضرورة تحديثها وتكييفها مع التغيرات المجالية عبر تدوين الأعراف التي توظفها في تدبير مجالها الجغرافي قصد إسهامها في التنمية المحلية، وهو الهدف الذي نتوخاه من خلال هذه الدراسة عبر إعتماد مجموعة من المناهج خاصة «التاريخي، الوصفي، المقارن».

شكل رقم 1: تحديد موقع منطقة الدراسة



I. التنظيمات الجماعية العتيقة والحديثة والأعراف المحلية المتعلقة بتدبير مياه الري

1 - اجماعة القبيلة تنظيم اجتماعي عتيق بمقدمة جبال الريف

تعتبر آجماعة القبيلة عبارة عن مؤسسة اجتماعية مكونة من مجلس يتدارس فيه السكان جميع القضايا التي تخص شؤون الدوار، سواء كان الأمر يتعلق بمسألة اقتصادية واجتماعية أو سياسية أمنية. كما تعد القبيلة الإطار الذي يتحدد فيه النظام القانوني والاجتماعي وكذا مختلف العلاقات بين الناس[2]. وتتشكل هذه الأخيرة من مجموعة من

(2) الأكحل، 2001، دينامية المجال الفلاحي ورهانات التنمية المحلية :هضبة بنسليمان. أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في جغرافية الأرياف،جامعة الحسن الثاني،كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، ص349.

الدواوير التي تجمع بينها علاقات عميقة على مستوى التعاون في جميع القطاعات بين السكان، وهذه العلاقات هي وليدة الجوار بين هذه الدواوير التي تتكون منها القبيلة. وما يميز القبيلة هو وجود حدود مجالية بينها وبين باقي القبائل الأخرى المجاورة لها، وذلك بهدف تحديد الإطار الترابي الذي يضمن الوحدة والارتباط بين مختلف العناصر المشكلة للقبيلة الواحدة.

إن مؤسسة آجماعة القبيلة لعبت وتلعب دورا أساسيا بكل المجتمعات الريفية في هيكلة المجال والمجتمع، وذلك من خلال إصدار تشريعات تنظيمية صارمة تهدف إلى «تحقيق التوازن بين الموارد ووسائل الإنتاج والبنية الاجتماعية»[3]. وهكذا فآجماعة القبيلة لا تخرج عن هذا النطاق، على اعتبار أن هذه المؤسسة التشريعية برز دورها بشكل واضح من خلال ضبط المجال وهيكلته بناء على الظروف السياسية التي مرت بها المنطقة، بحيث نجد أغلب الدواوير متمركزة في قمم وسفوح الجبال، وهذا ناتج عن وعي فكري لسكان القبيلة بهذه العملية، والذين ينتظمون في المجال الوظيفي لقبيلتهم وفق الأعراف المحلية وانطلاقا من الاستشارة المتكررة التي كانت تتم مع شيخ القبيلة.

يسير القبيلة مجلس يحضره ممثل عن كل دوار أو عن كل منطقة، ويجتمع مرة كل أسبوع إما يوم الجمعة أو يوم السوق الأسبوعي، وعادة ما يكون مكان الاجتماع حسب طبيعة الموضوع، إما بالقرب من مسجد الدوار أو في مكان يوجد وسط القرية أو خارجها. هذا المجلس هو بمثابة هيئة تقريرية وتنفيذية تسهر على تطبيق أعراف القبيلة بحيث تخول لهذه الهيئة جميع السلط من قبل سكان القبيلة ويجب الخضوع لجميع قراراتها.

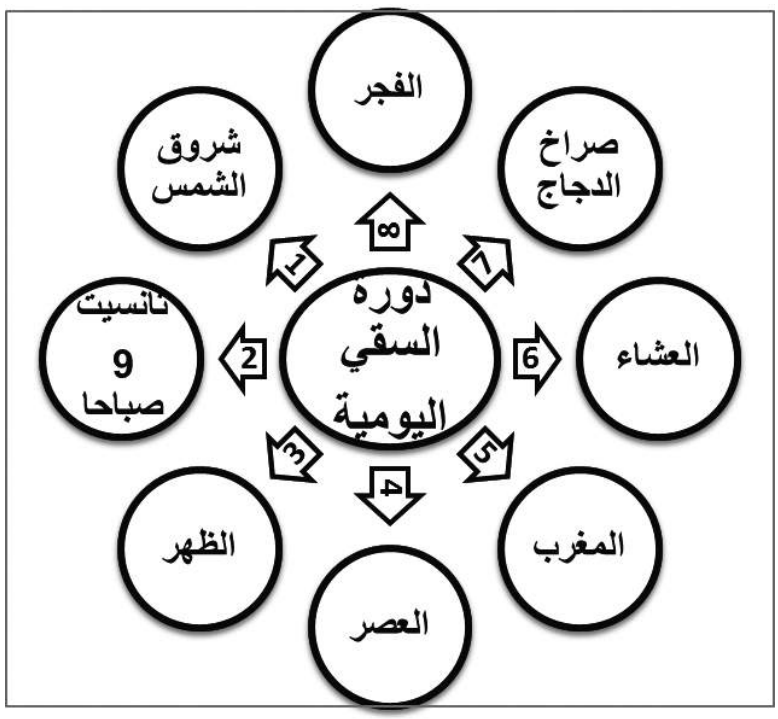
2 - الأعراف التقليدية المتعلقة بتدبير الموارد المجالية بمنطقة جنوب الريف الأوسط

تعتمد اجماعة القبيلة بمقدمة جبال الريف الأوسط على مجموعة من الأعراف المحلية في تدبير مياه الري بمحيط العيون المائية ومن أهمها نذكر:

(3) ألبير عياش، 1985، المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية. ترجمة عبد القادر الشاوي ونورالدين سعودي، الطبعة الأولى، دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء.

نظام السقي «بالنوبة وبدون توقيت»: يطبق هذا النظام بالمدار السقوي لعين بوكنالة بجماعة عين مديونة، ويتميز بعدم وجود نظام الأسبقية للأعلى في توزيع الماء حسب مسار الساقية، بحيث يتم ترتيب الأدوار عبر تنظيم عملية القرعة خلال بداية كل موسم سقي (بداية شهر ماي) داخل كل دوار، وتقسيم دورة السقي اليومية والتي تحتوي على 8 نوبات للسقي. كما أن اليوم الزراعي بمدار هذه العين مستمر ليست له بداية ولا نهاية طيلة موسم السقي، بحيث يبدأ من شروق الشمس وينتهي عند نفس التوقيت من اليوم الموالي، تبعا لنوبة السقي، كما توضح الخطاطة أسفله (شكل رقم 2):

شكل رقم 2: خطاطة توضح نظام السقي بالنوبة وبدون توقيت



مصدر المعطيات: العمراني، *2014*

نظام السقي «عرصة وجارتها»: يسهر على تطبيق هذا النظام بمحيط عين الحوت السكان المستفيدون من مياه العين، ويسمى هذا النظام بـ «عرصة وجارتها» أي السقي بالنوبة وبدون ضبط الوقت وتتبع الترتيب الجغرافي للمشارات الزراعية من العالية في اتجاه السافلة، وتصل دورة السقي بمحيط عين الحوت إلى 22 يوما، ويمكن أن تزيد إلى

25 يوما. ويتميز تدبير الماء بهذه الدائرة السقوية بنوع من الحكمة والتبصر الناتجين عن الاحترام التام للنوبة، كما يتميز بقلة المشاكل التي تحدث بين المزارعين، بخلاف العيون الأخرى التي تعتمد نظام السقي بالتوقيت.

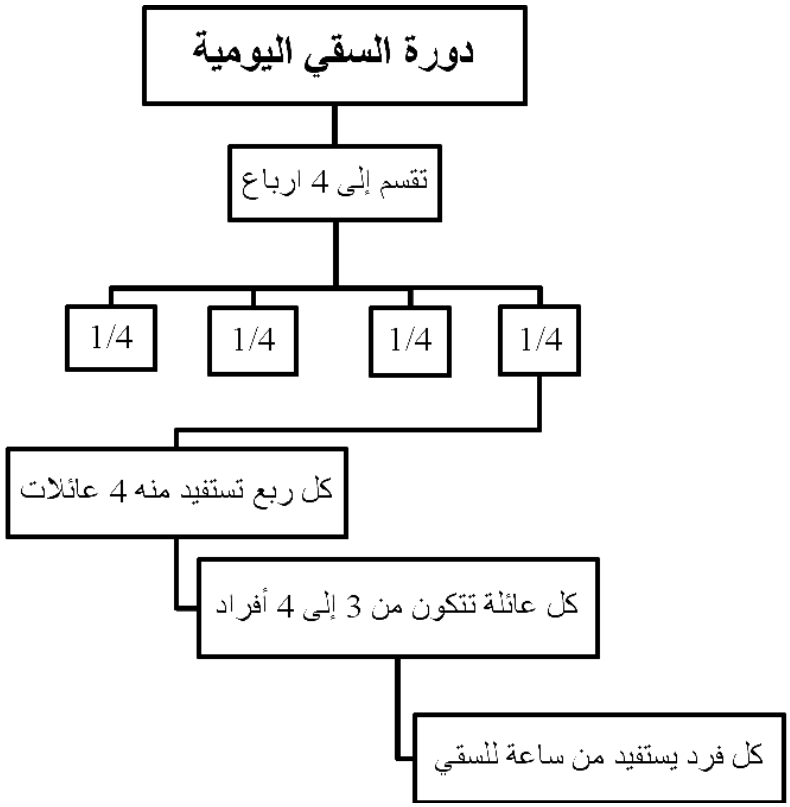
نظام السقي على «الروس»: هو نظام لسقي الأراضي دون إلتزام بالنوبة ودون تحويل المياه كليا من المجرى الرئيسي. لكن ما يميز هذا النظام هو استمرارية الماء في الساقية الأم وفي جميع المكاسر حتى النهاية، وبالتالي تواجد الماء في جميع المشارات الزراعية. إلا أن هذا النظام يعتبر مضيعة للجهد والوقت، حيث إن المزارع يقضي معظم وقته في مشارته، يراقب عملية السقي التي تتم في الفترة النهارية فقط، على أن الفترة الليلية تستفيد منها المناطق البعيدة عن العين. ويسهر على تأمين استمرارية الماء في الساقية الأم شخصان يدعون بالرباعة ويتمثل دورهم في قسمة الماء بالتساوي بين السواقي[4].

نظام السقي ب «الربع»: يعتمد سكان منطقة كزناية بدوار القرية بجماعة عين مديونة في تقسيم المياه بناء على نظام النوبة بالربع بين المزارعين، بحيث كل دورة سقي تضم 4 أرباع وكل ربع سقي يقسم بين 4 عائلات[5]، وكل عائلة تضم في المتوسط 3 إلى 4 أفراد يملكون الأراضي الزراعية، وكل شخص يستفيد من مدة ساعة للسقي. وهكذا إذن كل ربع سقي يعادل في المتوسط 12 ساعة، وتضم كل دورة سقوية 48 ساعة، أي أن نوبة السقي تتجدد كل يومين، كما توضح ذلك الخطاطة التالية (شكل رقم 3):

(4) عبد الواحد العمراني، 2007، تدبير الموارد المائية بجماعة بوعادل: الإمكانيات، التهيئة ومستقبل التنمية: حالة منبع بوعادل (إقليم تاونات). بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس (165 ص).

(5) العائلة هنا لا يقصد بها الأسرة بل هي مجموعة من الأسر تحمل نفس الاسم العائلي أي تجمع بين أفرادها قرابة الدم.

شكل رقم 3: خطاطة توضح نظام توزيع مياه الري بالربع



مصدر المعطيات: العمراني، *2014*

3 - جمعيات مستعملي المياه للأغراض الزراعية (AUEA): تنظيم حديث لتدبير وترشيد مياه الري

ظهرت هذه الجمعيات كتنظيمات حديثة بديلة للتنظيمات العتيقة، في بداية الثمانينات من القرن الماضي نظرا للمشاكل التي كانت تتخبط فيها المدارات السقوية الكبرى، نتيجة الطابع التوجيهي للسياسة الفلاحية التي نهجتها الدولة في تلك الفترة. لكن بعد التسعينيات تكاثرت بطريقة مقصودة هدفت من خلالها الدولة إلى التنصل من مسؤولياتها، واكتفت بكل ما يرتبط بالمنفعة العامة والأمن العمومي، وطرحت عدة افتراضات لتزكية طرحها لإنشاء هذه الجمعيات، كإشراك المواطن في مسؤولية تنظيم وتدبير مياه السقي وتحمله مسؤولية تجهيز وصيانة المنشآت المائية بهدف تحسين

طرق استغلال الماء كما وكيفا. بالإضافة إلى ذلك سعت الدولة من خلال إنشاء هذه الجمعيات إلى هدف آخر هو الحصول على امتيازات وقروض من المنظمات والهيآت المانحة للقروض الدولية.

تسير هذه الجمعيات بواسطة مجلس منتخب من طرف مستعملي مياه السقي بالدائرة السقوية المعنية، إلا أنها واجهت عدة صعوبات في تسييرها وتطبيقها، كما أنها أبانت بشكل واضح عن عدم فعاليتها في تدبير أنظمة السقي. وتجدر الإشارة إلى أن هذه التنظيمات تعتبر همزة وصل بين المؤسسات المكلفة بتدبير الماء على الصعيد المحلي وبين مستعملي مياه السقي كما نص على ذلك قانون الماء 95-10 في الباب التاسع منه. هذه الجمعيات جاءت تتميما لتجارب مرت منها تنظيمات مؤسساتية مختلفة من أبرزها: «الجمعيات النقابية الفلاحية المفضلة» و»جمعية التنمية الفلاحية»...[6].

3-1- جمعيات مستعملي مياه السقي بحوض الساهلة ودورها في التدبير المشترك لمياه الري

ارتكز مشروع الدائرة السقوية لحوض الساهلة منذ البداية على نهج المقاربة التشاركية، تمثلت في تأسيس جمعيات مستعملي المياه للأغراض الزراعية، بهدف تعريف الساكنة بمضمون مشروع السقي المراد تطبيقه في المنطقة وحثهم على صيانة التجهيزات الهيدروفلاحية والمنشآت المائية، فضلا عن التدبير والاستغلال الأمثل للموارد المائية المخصصة للسقي. وهكذا فجمعيات مستعملي مياه السقي بدائرة حوض الساهلة التي تنضوي تحت لواء فيدرالية واحدة تتوزع على سبع جمعيات سقوية أساسية، أربعة منها تابعة لجماعة مزراوة (جمعية النصر، جمعية الفلاح، جمعية التضامن، جمعية الازدهار) وثلاثة تابعة لبلدية تاونات (جمعية الشرف، جمعية المستقبل، جمعية الرحمة)، ونوضح ذلك من خلال الجدول التالي:

(6) المقنيسي، 2007، تدبير الموارد المائية بين الممارسة والقانون: حالة السقي غير المرخص بحوض سبو الأوسط (مقاربة جغرافية، كرطوغرافية وقانونية). أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس (557 ص).

الجدول : خصائص جمعيات مستملي مياه للأغراض الزراعية بمدار الساهلة[7]

اسم الجمعية	عدد الأعضاء	عدد المشارات	المساحة ب (هـ)	تاريخ التأسيس
المستقبل	426	563	237	17شتنبر 2004
الرحمة	472	647	461	22نونبر2004
الفلاح	258	477	560	26 شتنبر 1999
الشرف	345	446	188	29 نونبر 2004
النصر	188	399	499	29 نونبر1999
الازدهار	295	694	610	26شتنبر 1999
التضامن	127	212	239	1اكتوبر 1999
المجموع	2111	3438	2794	--------

ويدير كل جمعية مجلس يتكون من سبعة أعضاء، ستة منهم ينتخبون عن طريق الاقتراع المباشر، أما العضو السابع فيمثل الإدارة الوصية، وتجدر الإشارة إلى أنه عند تشكيل المكتب المسير يؤخذ بعين الاعتبار تمثيل مختلف الدواوير التابعة لنفوذ الجمعية. وفي هذا الإطار فكل فلاح يملك أرضا داخل المدار المسقي يعتبر عضوا ويجب عليه أداء واجب الاشتراك السنوي للحصول على بطاقة الانخراط والتي تسمح له بممارسة السقي، وتم تحديد هذا الواجب في 75 درهما لكل عضو مستفيد من مياه السقي.

2-3 - واقع التدبير الحديث لجمعيات مستعملي مياه الري بحوض الساهلة: المنجزات والاكراهات

مراقبة المنشآت المائية: تعتبر مراقبة وحراسة المنشآت المائية من أهم أشغال جمعيات مستعملي مياه السقي بالمدار السقوي لحوض الساهلة. وفي هذا الإطار يتكلف الأعضاء بمراقبة المنشآت المائية التابعة لنفوذ الجمعية التي ينتمون إليها، ومراقبة سير عمل هذه التجهيزات والتواصل مع المؤسسات المسؤولة، وإبلاغها بأي عطب قد يعرقل عملية السقي.

(7) بونقاية، 2011، المقاربة التشاركية في الإعداد الهيدروفلاحي مشروع الساهلة نموذجا، بحث لنيل شهادة الماستر في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس (125 ص).

المشاركة في أشغال الصيانة: إن المشاركة في أشغال الصيانة للتجهيزات الهيدروفلاحية بدائرة حوض الساهلة من طرف هذه المؤسسات الجماعية، لم ترق بعد إلى المستوى المطلوب، بحيث هي مشاركة بسيطة إن لم نقل منعدمة، لأن مواردها المالية لا تؤهلها للقيام بذلك. وفي هذا السياق تجب الإشارة إلى أنه لحد الآن لا زالت الصيانة تتم على حساب إدارة المشروع أو الفلاحين أنفسهم. وينحصر دور هذه المؤسسات في إشعار الجهات المسؤولة فقط.

حراسة ومراقبة مياه السقي: بالرغم من حداثة السقي بالمنطقة، فقد ظهرت سلوكات مخلة بنظام السقي من طرف بعض المستفيدين كسرقة الماء، وعدم إظهار الكمية المستهلكة من الماء على العداد. ولحضر مثل هذه السلوكات يتكلف بعض أعضاء الجمعيات بحراسة ومراقبة مياه السقي لضبط مثل هذه التجاوزات، وفي حالة استمرار هذه السلوكات يتم إبلاغ الجهات المعنية التي تضطر في غالب الأحيان إلى قطع الماء عن المتجاوزين، دون اللجوء إلى عقوبات أخرى كفرض غرامة مالية وغيرها ما دام الهدف هو تشجيع السقي لبلوغ مساحة مسقية في حدود مستوى التطلعات.

المشاركة في تحديد كلفة مياه السقي: يعتبر تحديد كلفة الماء من العمليات الأولية التي تلزم مشاركة جل الأطراف المعنية (إدارة، فيدرالية، جمعيات، مستفيدين)، وعلى هذا الأساس تم تحديد ثمن الماء في 60 سنتم /طن. ورغم تحديد هذا الثمن من طرف الجمعيات كجهاز مؤسساتي مسؤول على مياه السقي بالمشروع إلا أنه يبقى فوق تحملات الفلاحين.

المساهمة في استخلاص الموارد المالية: ترتكز مالية الجمعيات حاليا على جمع واجب الانخراط، حيث أن كل فلاح ملزم بأداء مساهمة 75درهم لميزانية الجمعية التي ينتمي إليها قصد الاستفادة من مياه السقي، علاوة على استخلاص مستحقات ماء السقي من المنخرطين، (استخلاص 20% من ثمن ماء السقي، في حين تخصص 80% المتبقية للفيدرالية).

II- إستراتيجية وسبل إعادة تأهيل التنظيمات الاجتماعية المتعلقة بتدبير مياه الري

1 - التنظيمات التقليدية وسبل إعادة التأهيل

شكلت مؤسسة القبيلة على مر التاريخ بمقدمة جبال الريف ركيزة أساسية في ضبط شؤون القبيلة وحماية مجالها الطبيعي والسهر على تدبير مواردها الطبيعية، ومنها مياه السقي في ظل غياب تام للسلطة المركزية (المخزنية) أو من ينوب عنها. إلا أن اضمحلال وانهيار هذه المؤسسة الاجتماعية في الوقت الراهن وتراجع دورها ارتباطا بالتحولات السوسيو - اقتصادية التي عرفتها القبائل المغربية، قد ساهم في خلق شبكة مبنية على الزبونية والمصالح المتبادلة، ولعبت الدولة دورا كبيرا في تفكيك هذه المؤسسة لأن ذلك في نظرها كان لا يساعدها على تنفيذ مهامها الإدارية داخل الدوار[8].

لقد تأسست « اجماعة القبيلة » كتنظيم عتيق من طرف السكان المحليين أنفسهم وفقا لتضامنهم الاجتماعي، وتلبية لرغبة أملتها الحاجة لتدبير الموارد المجالية بشكل عام ومياه الري بشكل خاص والتحكم فيها بشكل يضمن متطلباتهم ويقيهم شر النزاعات القبلية التي طالما شكل المورد المائي أبرز عواملها على مر العصور. إلا أن هذه التنظيمات بالرغم من تشبثها ومقاومتها لأي تدخل يستهدف المس بهذا العنصر الحيوي (الماء)، فإن العديد منها تلاشى، لكن حتى وإن ظلت راسخة فإنها غالبا ما تسودها خلافات نتيجة تركها للضوابط والأعراف المحلية الموروثة والاتجاه نحو النزعة الفردية بدل التدبير الجماعي المشترك.[9]

فبالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبته ولا زالت تلعبه هذه التنظيمات العتيقة في تدبير مياه الري في بعض المناطق بجنوب الريف الأوسط والوضع الذي آلت إليه الآن، يبدو من اللازم رد الاعتبار لها والعمل على تطوير أدائها، بل وإحياء تلك المندثرة منها، مادام هاجس اهتمامها يتعلق بتدبير عنصر يعتبر من أهم الموارد المجالية التي لها

(8) عبد الواحد العمراني، 2014، أطلس العيون المائية بعالية حوض ورغة الأوسط ودورها في تنظيم المجال والمجتمع (حالة جماعات: عين مديونة وبوعادل وبني وليد) أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب سايس - فاس (378 ص).

(9) عبد الواحد العمراني، 2014، مرجع سابق.

أهمية في تنظيم المجال والمجتمع.كل هذا يستدعي العمل على تثمين أدائها في استعمال وتدبير مياه الري قصد الاستفادة من هذه الثروة الطبيعية لبلوغ أهداف التنمية الريفية المنشودة.

ولتثمين استعمال مياه السقي من خلال التدبير المشترك الذي تشرف عليه التنظيمات العتيقة، يجب إعادة النظر في الأعراف المحلية المنظمة لتوزيع مياه الري بين المستغلين في مختلف الدوائر السقوية التقليدية بالمنطقة والعمل على تكييفها مع التحولات الاجتماعية لبلورة نموذج موحد لتدبير مياه الري، وذلك بهدف الحفاظ على هذا الموروث الثقافي أولا، ثم العمل على تطبيقه بشكل سليم ومستدام لتجاوز الخلافات والخصومات التي تحدث بين مستعملي مياه الري ثانيا.

2 - التنظيمات الحديثة لتدبير مياه الري بحوض الساهلة وسبل تجاوز الاكراهات

تميزت جمعيات مستعملي مياه السقي باعتبارها تنظيمات حديثة بطابع توجيهي وتدخلي للدولة، هذه التنظيمات اقتصر تطبقها في البداية فقط بالمجالات الفلاحية الكبرى التي شهدت إعدادا هيدروفلاحيا واسعا، ولم يتم نقلها للمجالات ذات السقي الصغير والمتوسط إلا مؤخرا. غير أنه إذا كانت فكرة التدبير التشاركي لمياه الري الذي جاءت بها هذه التنظيمات الحديثة قد أثبتت نجاعتها على المستوى الوطني، فإن تدبيرها التشاركي للري بحوض الساهلة تواجهه مجموعة من العراقيل التي تقف عائقا أمام استمرارية وجودها، وهذه المشاكل منها ما هو أولا ذو طابع قانوني وثانيا ذو طابع تنظيمي وثالثا ذو صبغة اجتماعية، ونوردها على الشكل التالي:

– ضعف التأطير والتكوين لدى أعضاء جمعيات مستعملي مياه السقي، بالاضافة إلى غياب التنسيق بين أعضاء المكتب والفلاحين المستفيدين؛

– حضور هام للموظفين الإداريين داخل مكاتب الجمعيات مما يجعلهم بعيدين عن هموم الفلاحين وفي منأى عن المعرفة الحقيقية للواقع القروي وللمشاكل التي يتخبط فيها الفلاح.

– انتشار الأمية في صفوف الفئة النشيطة في الميدان الفلاحي، بحيث نجد حوالي 42% من المستفيدين لا يعرفون الكتابة ولا القراءة، وأن حوالي 58% منهم لا يتجاوز مستواهم التعليمي المرحلة الابتدائية؛

– تنامي الصراعات السياسية والتنافس الحزبي الأمر الذي ينتج عنه تفرقة وتنافس بين الفلاحون بدل اتباع أسلوب التشارك والتعاون، الشيء الذي يؤدي إلى تشتيت الجهود؛

– عدم مسايرة التغيرات الإصلاحية لتدبير مياه الري والتشبث بأنماط الاستغلال التقليدية والتخوف من كل ما هو دخيل وغريب عن عاداتهم وممارساتهم الموروثة؛

– ضعف الموارد المالية التي تحصلها التنظيمات الحديثة، مما يعرقل انجاز مختلف الأشغال ذات الصلة بتدبير مياه الري؛

– الاعتماد الكلي على الدولة في انجاز المشاريع كتنقية قنوات التصريف من الأوحال والشوائب واصلاح مآخذ المياه؛

– بطء تنفيذ الأشغال وعدم اكتمالها بالمشروع مما يجعل دورها محدودا، ويعزى هذا التماطل إلى ضعف تتبع ومراقبة الجهات المسؤولة للأشغال المشروع.

ولتجاوز هذه الاكراهات قصد تطوير أداء هذه التنظيمات الحديثة في مجال التدبير الجماعي لمياه الري بحوض الساهلة نقترح ما يلي:

– **رفع كفاءة التدبير التشاركي للري بدائرة الساهلة** وذلك عبر تقوية التواصل بين هذه التنظيمات المحلية والوطنية، لتبادل التجارب وانجاز برامج مشتركة، مع توسيع نشاطاتها، كالقيام بمجموعة من الأنشطة ذات الصلة بترشيد تقنيات وأساليب الري.

– **تقوية مجال التواصل بين المنخرطين** باعتبارهم شركاء فاعلين في تدبير مياه الري، وذلك عبر إنشاء مقرات دائمة لهذه الجمعيات لعقد الاجتماعات الداخلية بصفة دورية، واعتماد سبورة الإعلانات داخلها كأداة للتواصل ونشر الإعلانات والتقارير حول سير الأعمال والمشاريع.

– **خلق مجالات التعاون بين جمعيات مستعملي مياه السقي ومحيطها** لتقوية قدراتها وتدعيم تواجدها لتحقيق مراميها التنموية، ولتبادل التجارب مع جمعيات أخرى للاستفادة منها. **تنسيق الجهود والتعاون لإنجاز برامج مشتركة:** بين مختلف المؤسسات الحديثة لتدبير الري بدائرة الساهلة، والذي من شأنه أن يفتح آفاق جديدة للعمل المشترك.

– **توسيع صلاحيات جمعيات مستعملي المياه الزراعية** بهدف تنويع نشاطاتها، ولتغطية النقص الحاصل في مجموعة من الأنشطة الفلاحية، ثم تجديد أنماط السقي وكذا التسويق.

خاتمة

نستنتج انطلاقا مما سبق أن التنظيمات العتيقة المهتمة بتدبير مياه الري تلعب دورا هاما في الحفاظ على الروابط الاجتماعية بين مكونات القبيلة الواحدة، كما أنها استطاعت بالرغم من محدودية إمكانياتها تدبير مياه الري واستغلالها بشكل يضمن حاجياتها لممارسة الأنشطة الزراعية.

أما بالنسبة لنموذج المؤسسات الحديثة المتعلقة بالتدبير المشترك لمياه الري، فإن تدبيرها لهذا المورد قد خلف مجموعة من الآثار الايجابية على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، إلا أنها لا زالت تعترضها مجموعة من الاكراهات، حيث لم تستطع ضبط ومراقبة تدبير مدارها السقوي، كما أنها لم تستطع حل النزعات المحلية بين المستفيدين.

إن نجاح أي تخطيط لمياه الري في إطار استراتيجيات وسبل إعادة التأهيل، يفرض العودة إلى الأنظمة الجماعية التقليدية المتعلقة بتوزيع المياه، سواء الموجهة للسقي أو للشرب بهدف تطويرها والعمل على دمجها مع المؤسسات الحديثة.

البيبلوغرافيا المعتمدة

- **ألبير عياش (1985):** المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية . ترجمة عبد القادر الشاوي ونورالدين سعودي، الطبعة الأولى، دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء.
- **المختار الأكحل (2001):** دينامية المجال الفلاحي ورهانات التنمية المحلية:هضبة بنسليمان. أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في جغرافية الأرياف،جامعة الحسن الثاني،كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية.
- **بوجمعة بونقاية (2011):** المقاربة التشاركية في الإعداد الهيدروفلاحي مشروع الساهلة نموذجا، بحث لنيل شهادة الماستر في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس.
- **عبد الرفيع المقنسي (2007):** تدبير الموارد المائية بين الممارسة والقانون: حالة السقي غير المرخص بحوض سبو الأوسط (مقاربة جغرافية، كرطوغرافية وقانونية). أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس.
- **عبد الواحد العمراني (2007):** تدبير الموارد المائية بجماعة بوعادل : الإمكانيات، التهيئة ومستقبل التنمية: حالة منبع بوعادل (إقليم تاونات)، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس.
- **عبد الواحد العمراني (2014):** أطلس العيون المائية بعالية حوض ورغة الأوسط ودورها في تنظيم المجال والمجتمع (حالة جماعات: عين مديونة وبوعادل وبني وليد) أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب سايس - فاس.

مؤسسة «اجماعة» تدبير المجال الزراعي بالجنوب الشرقي للأطلس الكبير الاوسط : نموذج واحة تودغة

ذ. محمد نعيم

ذ. عبد الرفيع المقنيسي
الكلية متعددة التخصصات، أسفي

مقدمة

يمتد المجال الزراعي لواحة تودغة على ضفتي واد تودغة[1] (المجرى الاكبر) على طول 32 كلم، بمساحة تقدر بـ 3500هـ أما عرضه فيختلف من العالية إلى السافلة، حيث لا يتجاوز 1كلم في العالية، ويتراوح بين 1 و2 كلم في الوسط، وفي السافلة ما بين 2 و3 كلم. وعلى جانبي هذا الشريط الزراعي وداخله، أحيانا، تتمركز مجموعة من القصور والدواوير وتِقْبِلين، وكل دوار وقصر وتقبيلت[2] له مجاله الخاص به، وهذا المجال قد يكون زراعيا أو رعويا، أو هما معا. وتجمع سكان هذا الدوار مصالح داخلية وخارجية مشتركة، وهذا ما فرض عليهم الانسجام والتضامن والتعاون للدفاع المتشرك عن هذه المصالح المشتركة.

لحماية واستغلال المجال الزراعي، سارع السكان منذ القدم إلى لخلق مؤسسة تقليدية أو تنظيم داخلي يتكلف بهذه المهمة يسمى «أمغار نْ-تمازيرت»، أي هيئة تسيير الأراضي الزراعية وحماية مصالح السكان. وتتمتع هذه المؤسسة/ «اجماعة» بالسلطة التشريعية والتنفيدية والقضائية. ولتسهيل عمل هذه المؤسسة تم وضع مجموعة من الأعراف التي تتماشى مع طبيعة المنطقة، هدفها التدبير الأمثل تنظيم واستغلال المجال الزراعي بطرق محكمة، تعلق الأمر بالسقي أوبناء وصيانة السدود والسواقي والخطارات أوتنظيم أوقات جني الثمار. الخ. كما وضعت المؤسسة أعرافا لضبط المخالفات والعقوبات المترتبة عنها.

(1) سيتم اعتماد مصطلح «واد» عوض «وادي» لأن المجال الزراعي لواحة تودغة يقتصر على قعر الوادي أو المجرى الأكبر للواد، ولا تمارس أية زراعة فوق سفحي الوادي التي تتخذ شكل أجراف صخرية.

(2) دوار، وقصر، وتقبيلت: هي عبارة عن مجال جغرافي محدد يأوي مجموعة بشرية لها مصالح مشتركة.

إلى حدود الربع الأخير من ق20م، كانت «اجماعة»/ «أمغار ن-تمازيرت» تمارس سلطها بشكل فعال ومحكم في تدبير شؤون تقبيلت، والدوار والقصر. لكن، وبموازاة التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي عرفتها الواحة المغربية بشكل عام، واوحة تودغة بشكل خاص، بدأنا نلمس تلاشي سلطة هذه المؤسسة، بعبارة أخرى ضعف التدبير والمراقبة من جهة، وعدم خضوع أغلب السكان لقرارات هذه المؤسسة أو «اجماعة» من جهة أخرى، مما أدى إلى انتشار الاستغلال الزراعي العشوائي. علاوة على هذا، أصبحت مختلف المزروعات والمغروسات الشجرية عرضة للسرقة والنهب، وأصبحت مختلف السواقي تعاني من نقص من حيث الصيانة. الخ.

1. الخصوصيات الطبيعية لواحة تودغة

تقع واحة تودغة بين خطي عرض '31°30 و°32 شمال خط الاستواء و بين خطي طول °5 و'6°30 غرب خط غرينتش. وعلى غرار جل الواحات المغربية تتميز هذه الواحة بضيق مجالها الزراعي الذي يمتد على شكل شريط أخضر ضيق على ضفتي واد تودغة من الشمال الغربي نحو الجنوب الشرقي.

كما تتميز بوحدات تضاريسية متنوعة، مما جعلها تعرف تكاملا من حيث الموراد الطبيعية رغم أنها جد محدودة.

1-1 : طبوغرافية متنوعة

يمكن التمييز بواحة تودغة بين ثلاث وحدات تضاريسية أساسية:

- الوحدات الجبلية: نميز فيها بين سلسلتين، تمتد في الشمال سلسلة جبال الاطلس الكبير الأوسط، وفي الجنوب سلسلة الأطلس الصغير (جبل صاغرو).

- الوحدة الهضبية: تمتد الهضاب من السفح الجنوبي الشرقي للأطلس الكبير الأوسط، وتتميز بارتفاعات متوسطة. ونميز فيها بين هضبتين، هضبة انبد في اتجاه الغرب، وهضبة غريس في اتجاه الشرق للواحة.

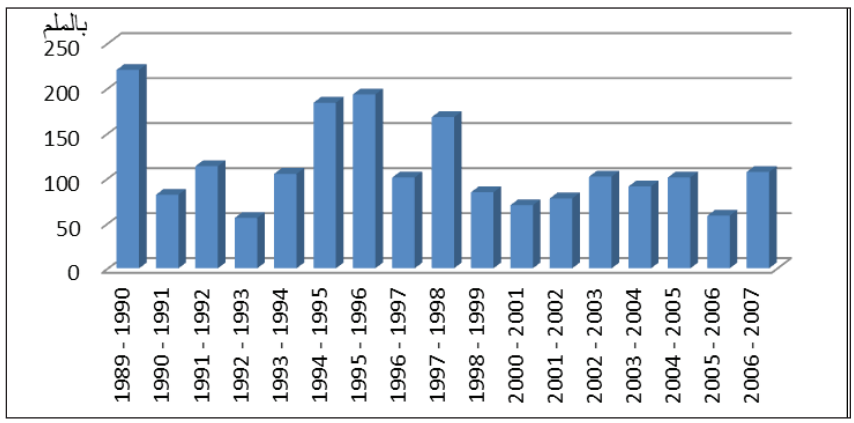
- الوحدة السهلية: تنحصر بين الهضبة من الشمال والأطلس الصغير من الجنوب.

1-2 : ظروف مناخية جد قاسية

ينتمي مناخ واحة تودغة إلى المناخ الجاف وشبه الجاف، مما يجعلها تتميز بتساقطات ضعيفة وغير منتظمة، وكذا بحرارة مرتفعة جدا خلال فصل الصيف، وبرد قارس في فصل الشتاء. خلال الفترة الممتدة من 1961 إلى 2009 لم تتجاوز كميات التساقطات التي تلقتها المنطقة 145 ملم كمتوسط[3]، وهذا الرقم يعبر بشكل جلي عن شح التساقطات بالواحة. كما أن المعدلات تخفي، دائما، بعض الحقائق، فمثلا خلال الموسم 1963- 1964 تلقت واحة تودغة كميات مهمة من التساقطات حيث وصلت إلى 334 ملم، بينما لم تتجاوز كميات التساقطات بالواحة 40 ملم خلال موسم 1982-1983.

والمبيان رقم 1 يبين بشكل واضح التباينات البيسنوية التي تطبع التساقطات المطرية بالمجال.

مبيان رقم 1 : عدم انتظام التساقطات المطرية بواحة تودغة[4]



علاوة على تباينها على المستوى السنوي، فالنظام المطري بواحة تودغة يتميز بتباين صارخ بين مختلف أشهر السنة، حيث تتركز في أشهر دون أخرى. لذا، فالفلاح يلجأ إلى عملية السقي طول السنة تقريبا، إن توفرت المياه، أما في حالة العكس فيترك مشاراته دون استغلال.

(3) وكالة الحوض المائي لكير-زيز-غريس، تقارير مصلحة تقييم ورصد الموارد المائية، الرشيدية، 2011.

(4) مصدر المعطيات : وكالة الحوض المائي لكير-زيز-غريس، تقارير مصلحة تقييم ورصد الموارد المائية، الرشيدية، 2011.

تعرف الحرارة بدورها تباينات واضحة من فصل لآخر، ففي فصل الصيف تصل الحرارات القصوى أقصاها حيث تسجل 38° في غشت، وتصل الحرارة الدنيا إلى أدناها في فصل الشتاء خاصة في شهر يناير تصل إلى مادون 0°. هذه التباينات الكبيرة على مستوى الحرارة ينتج عنها ارتفاع المدى الحراري.

تؤدي الحرارة المرتفعة والرياح الجافة التي تسود بالمنطقة إلى تنشيط عملية التبخر والنتح، هذه العملية ستزيد من تعقيد مشكل ندرة المياه، مما يؤدي إلى انعكاسات سلبية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والبيئي.

1- 3 : موارد مائية متنوعة ولا تلبي حاجيات الزراعة

1- 3-1 : الموارد المائية السطحية: واد تودغة شريان مائي رئيسي

يعتبر واد تودغة الشريان المائي الوحيد الذي تقوم عليه الواحة، تغذيه مجموعة من العيون التي تنبع من جبال الاطلس الكبير الأوسط، وأهم هذه العيون الدائمة هي عين تزكي وعين الشيخ سيدي امحمد بن عبد الله وعين السمك المقدس (اغبالو ن-إمارغن). يتميز صبيب واد تودغة بتذبذب كبير من فصل إلى آخر ومن سنة إلى أخرى، حيث كلما كانت التساقطات مهمة، وخاصة الثلجية منها، فوق جبال الاطلس الكبير كلما ازدادت كمية المياه التي تخرج من منابعها، بل أكثر من هذا يتم إحياء العيون التي جفت من مياهها خلال فترات الجفاف.

وتنتج عن قلة وتذبذب صبيب مياه واد تودغة صراعات ونزاعات بين مختلف مستعملي مياه السقي، سواء بين مختلف القصور أوالدواوير أو بين أفراد يتنمون إلى نفس القصر، هذه الصراعات تزداد بالخصوص في الفصول التي يكثر فيها الطلب على الماء.

وللتخفيف من هذا الوضع، انخرطت قبائل الواحة منذ القديم في إبداع أنظمة عرفية مائية تسمح بتدبير استغلال وتوزيع مياه واد تودغة بين مختلف المشيخات والدواوير أوالقصور وكذا على مستوى كل قصر أودوار.

1-3-2: الموارد المائية الباطنية : تقنيات متنوعة لتعبئة المياه

أمام قلة وتذبدب كميات المياه السطحية، لجأت قبائل تودغة منذ القدم إلى استغلال الفرشات الباطنية للاستجابة لحاجياتها من المياه سواء الموجهة للاستعمال

المنزلي أو الفلاحي أو هما معا، عبر تبني تقنيات مختلفة لاستخراج المياه الجوفية أهمها الآبار والخطارات. ومنذ الربع الأخير من ق20، لجأ السكان المحليون إلى استغلال المياه الباطنية وبشكل واسع بواسطة استعمال التكنولوجية الحديثة، وذلك بتجهير الآبار بآلة الضخ. هذه الظاهرة انتشرت بشكل كبير في وسط وسافلة الواحة (جزء من بلدية تنغير وجماعتي تودغة السفلى وتاغزوت نْ -ايت عطا) التي تعاني بشكل كبير من قلة المياه[5].

أدت ندرة مياه السقي بالواحة سواء السطحية أو الجوفية إلى العديد من الخلافات والصراعات بين مختلف مستعملي هذه المادة الثمينة عبر التاريخ. هذه القلة لها انعكاسات وخيمة على الأنشطة الزراعية، حيث أن العديد من المشارات الزراعية لا يتم استغلالها بشكل منتظم، وقد تتعطل لسنوات عديدة، مما أدى إلى هلاك العديد من الأشجار المثمرة بالمنطقة. هذا التراجع يشهد توسعا كبيرا خاصة في جماعتي تودغة السفلى وتاغزوت نَايْتْ عطا.

2. مجال زراعي ضيق يقابله استغلال زراعي كثيف ومتنوع

تتميز واحة تودغة بضيق مجالها الزراعي الذي لا تتجاوز 3500هـ وهذا المجال مقسم بين دواوير أوقصور الواحة، حيث أن كل دوار وقصر وتقبيلت له مجال زراعي أو رستاق محدد خاص به، ويدبر هذا المجال بشكل جماعي من طرف سكان الدوار أوالقصر نظرا لوجود أهداف ومصالح مشتركة فيما بينهم.

تملك كل أسرة، في أغلب الحالات، مشارات زراعية بداخل المجال الزراعي أو الرستاق الزراعي لكل دوار أوقصر، وفي بعض الحالات داخل رساتيق دواوير مجاورة، ما يميز مشارات واحة تودغة هو كونها جد صغيرة الحجم ومتفرقة، وهذا له انعكاس سلبي على الاستغلال والانتاج الزراعي على حد سواء.

يتسم المجال الزراعي لواحة تودغة بتنوع منتوجاته الزراعية من حبوب، ومزروعات علفية وخضروات وأشجار مثمرة الخ. ونظرا لسيادة المناخ الجاف وشبه الجاف، فأي نشاط زراعي يرتكز على السقي، وبدونه (السقي) لا مجال للحديث عن

(5) تم جرد هذه الحقائق من خلال تتبعنا للتحولات التي عرفها مجال تودغة، سواء على مستوى المجال الزراعي أو على مستوى تعبئة الموارد المائية.

الزراعة. كما يتميز المشهد الزراعي بالواحة بالازدواجية، فأغلب المشارات تجمع بين نوعين أو ثلاثة أنواع من المزروعات. وتجدر الإشارة إلى أن تسويق المنتوجات الزراعية المحلية بدأ يتخذ أهمية كبيرة منذ العقدين الأخرين من القرن العشرين. ونظرا لازدياد وتنوع حاجيات الأسر في العقود الاخيرة، اضطر بعضها، خاصة الأسر التي ليست لها موارد مالية كافية إلى تكثيف زراعة الخضروات من أجل تسويقها، وتنتشر هذه الظاهرة بالخصوص في جماعة تودغة العليا نظرا لتوفر مياه السقي باستمرار.

3- الخصوصيات البشرية لواحة تودغة

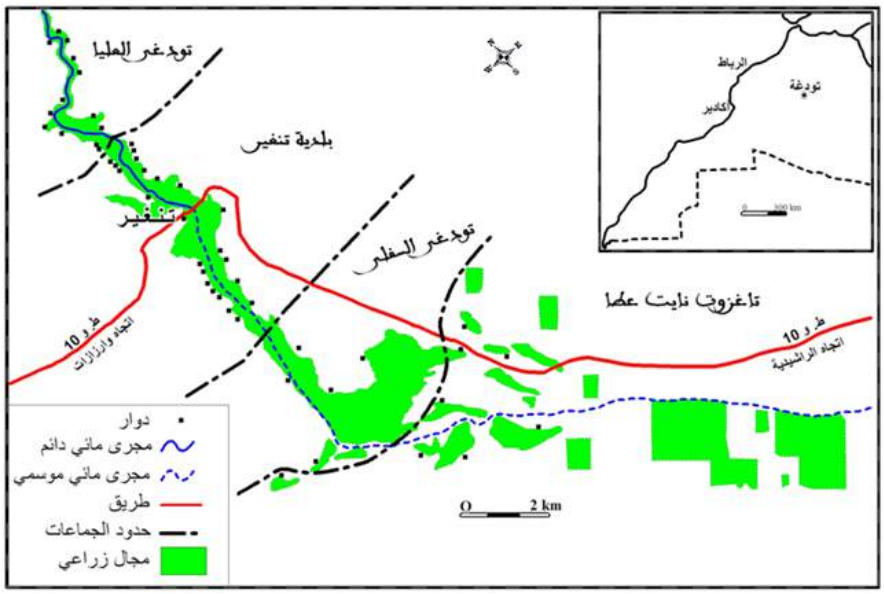
3-1 : التوزيع المجالي للدواوير/القصور: تركزات هامة على مجال ضيق:

تنتظم القصور والدواوير بواحة تودغة على جنبات الشريط الأخضر، بل قد نجد تجمعات سكنية بوسط المجال الزراعي[6]، يصل عدد هذه الدواوير إلى 56 دوارا. وتتوزع على 11 مشيخة وعلى أربع جماعات (الجماعة القروية تودغة العليا في العالية والجماعة الحضرية لتنغير في الوسط وجماعتي تودغة السفلى وتاغزوت نايت عطا في السافلة). تتميز الواحة بثقل ديمغرافي كبير، حيث انتقل عدد سكانها من 27082 نسمة سنة 1961 إلى 42157ن سنة 1982 و61713ن سنة 1994 ليبلغ 68536ن سنة 2004 [7].

هذا التطور الكبير، خلال أقل من نصف قرن، يشكل ثقلا وضغطا كبيرا على الواحة، علما أن الامكانيات الاقتصادية والموارد الطبيعية بها جد محدودة. لهذا، لجأ العديد من سكان المنطقة، منذ القديم، إلى الهجرة نحو مناطق أخرى (داخل وخارج المغرب) لجلب موارد مكملة لتلبية حاجيات الساكنة المحلية. وبفعل التحولات الاجتماعية التي تشهدها ساكنة تودغة، فالضغط يزاداد على مختلف الموارد نظرا لازدياد وظهور حاجيات جديدة.

(6) إلى حدود الاربعينيات من القرن العشرين، كانت أغلب القصور مبنية بوسط المجال الزراعي (المجرى الاكبر).
(7) المندوبية السامية للتخطيط، الاحصاءات العامة للسكان والسكنى، 1961 و1982 و1994 و2004.

خريطة رقم *1* : التوزيع المجالي للقصور/للدواوير، واحة تودغة



Source: NAIM (M), 1996, (modifié).

فيما سبق، كان المجرى المائي لواد تودغة هو المهيكل الرئيسي لتوزيع التجمعات السكنية، لكن منذ انفتاح المنطقة على العالم الخارجي، وعدم استطاعة الأنشطة الفلاحية سد حاجيات السكان، وبروز مهن غير فلاحية، وظهور شبكة طرقية مجهزة تربط الواحة بباقي مناطق المغرب، وانتشار وسائل النقل الحديثة، بدأنا نلاحظ تشكل مساكن على جنبات الطرقات الأساسية والثانوية والثلاثية على حد سواء. ساهمت كل هذه العوامل في تحولات وتغيرات مهمة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والمجالي؛ هذه التحولات أثرت بشكل مباشر وغير مباشر على التدبير الجماعي للمجال الزراعي من جهة، وعلى هيئات التدبير الاجتماعي من جهة أخرى.

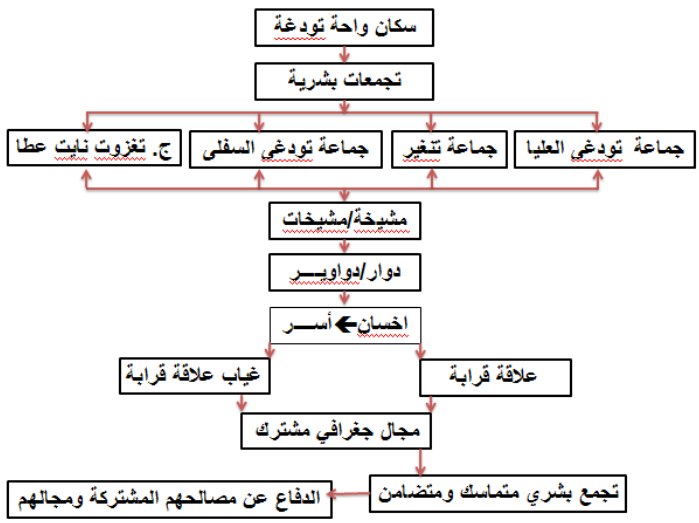
4- المؤسسات التقليدية «اجماعة»: مهامها وأهدافها

4- 1 «اجماعة» هيئة تدبير المجال الزراعي[8]

- مفهوم القبيلة:

تنتظم تجمعات سكنية على طول واحة تودغة، كل تجمع يشكل قصرا أودوارا، يأوي مجموعة بشرية، لها مجال جغرافي محدد ومصالح مشتركة. ينطبق التعريف الذي أتى به Montagne (R) 1930)، على الخصوصيات التي تتميز بها المجموعات البشرية المكونة للدوار أو تقبيلت أوالقصر بواحة تودغة، يقول القبيلة هي «تجمع اجتماعي منسجم يجمع بين سكان القصر على مجال معين، حيث أصبحت الوحدة المجالية وضرورة الدفاع عنها أو توسيعها هي التي تخلق علاقات اجتماعية متينة بين عائلات القصر وليس الانتماء لأصل واحد» (Montagne (R) 1930).

خطاطة رقم 1 : تركيبة سكان الواحة[9]



(8) تجدر الاشارة إلى أن التدبير الجماعي لا يسود بمجال «غليل» التابعة لجماعة تاغزوت نايت عطا، نظرا لكون هذا المجال حديث الاستغلال الزراعي والاستقرار البشري من جهة، غياب نظام الدوار بها، وكذا المصالح المشتركة بالشكل الذي رأيناه في باقي دواوير الواحة من جهة اخرى. فالفئات السكانية المكونة غير منسجمين، وأغلب الفلاحين عبارة عن مستثمرين في القطاع الفلاحي انحدروا من دواوير ومناطق مختلفة. لذا فالتجمع البشري الذي نجده بخليل لايتسم بالمميزات التي تطبع باقي دواوير الواحة.

(9) الخطاطة من تصور وإنجاز: ذ. محمد نعيم وذ. عبد الرفيع المقنيسي.

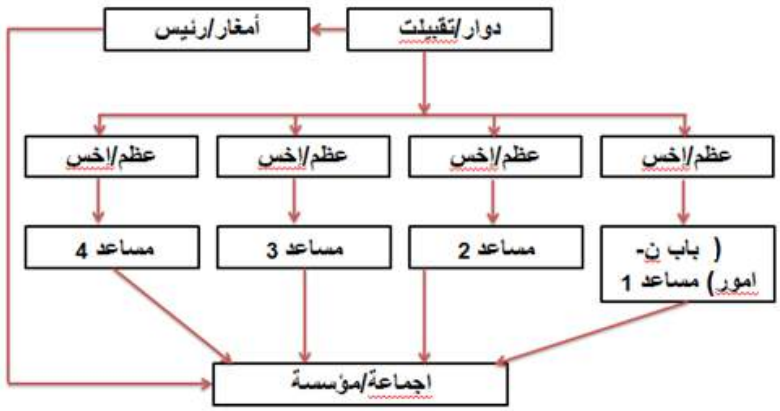
تتكون المجموعة البشرية المكونة للدوار أوتقبيلت أوالقصر من مجموعات بشرية صغيرة، هذه المجموعات الصغيرة عبارة عن «إخْسان» عظام، كل «إخْس» عْظْم يتكون من مجموعة من الأسر، غالبا، ما تربط فيما بينهم علاقة قرابة، ولكن قد لا تربط بين مختلف «إخْسان» عظام علاقة قرابة. نشير إلى أن إحساس سكان الدوار بالانتماء إلى وحدة ترابية واحدة، وأن لهم مصالح مشتركة، جعلهم يتحدون ويتضامنون فيما بينهم للدفاع عن دوارهم ومصالحهم. لذا، لجأ سكان الدوار أوالقصر أوتقبيلت إلى تعيين أو انتخاب لفترة محددة، «اجماعة» هيئة/مؤسسة تتكلف بتدبير الشؤون الداخلية والخارجية لمجالهم. وسنخص بالدراسة «اجماعة» المؤسسة المكلفة بتدبير المجال الزراعي تحت نفود الدوار، تدعى هذه المؤسسة «امغار ن-تمازيرت».

2-4 : تشكيل «اجماعة» «امغار ن-تمازيرت»

لحماية واستغلال المجال الزراعي أوالرستاق الزراعي، سارع كل دوار أوقصر لخلق مؤسسة أو هيئة داخلية تتكلف بتدبير المجال الزراعي تسمى «امغار ن-تمازيرت» أي هيئة تسير الاراضي الزراعية. كما أنها تسهر على حماية مصالح تقبيلت، وتتكون من «أمغار» كرئيس ومساعديه «دْ باب نْ- أَمور»، يختلف عدد المساعدين من دوار إلى آخر، وهذا مرتبط بعدد العظام المكونة للقبيلة. يمثل كل مساعد «اخس» «عْظم» الذي ينتمي إليه. ويتم اختيار أعضاء «اجماعة» من بين الأشخاص الذين يتميزون بالصدق والنزاهة ولهم دارية بأمور الدوار الداخلية والخارجية. تختلف المدة التي يقضيها «امغار ن-تمازيرت» ومساعديه في تولي مهمة تدبير المجال الزراعي. من خلال نتائج الاستمارة الميدانية[10] 75% من الدواوير تتراوح مدة مهمة «اجماعة» ما بين6أشهر وسنة كاملة، بينما عند 25% من الدواوير تتراوح هذه المدة ما بين سنتين وثلاث سنوات.

(10) أنجزت الدراسة الميدانية خلال شهر يوليوز 2014.

خطاطة رقم 2 : تركيبة «اجماعة»[11]



وضعت هذه الهيئة/المؤسسة «امغار ن-تمازيرت» أعرافا لتدبير واستغلال المجال الزراعي التابع للدوار أوتقبيلت أوالقصر. تهدف هذه الأعراف إلى تنظيم واستغلال المجال الزراعي بطرق محكمة، سواء في مجال السقي أو صيانة السواقي أو حماية المزروعات أو جني الثمار، الخ. وكل من خالف هذه الأعراف يعاقب وفق عقوبات محددة. تتمتع هذه المؤسسة «اجماعة» بالسلطة التشريعية والتنفيدية والقضائية، وتعتبر،كذلك، المخاطب الرسمي للدوار. لذا وجب على كل أفراد الدوار الامتثال والخضوع للاوامر والقرارات الصادرة عن هذه الهيئة. وتجدر الإشارة إلى أن المهمة المسندة «لأمغار» ومساعديه تكون عن طواعية، كما أنهم لايتقاضون أي أجر عن هذه المهمة. لكن في السنين الأخيرة، بعد ما عرف مجتمع تودغة عدة تحولات، أدت إلى تلاشي العلاقات بين أفراد القبيلة، وظهور حاجيات جديدة، مما انعكس بشكل كبير على «اجماعة»، لذا بادرت بعض الدواوير إلى تخصيص راتب شهري أو سنوي لأعضاء هذه الهيئة من أجل التشجيع على التدبير الجيد. من خلال نتائج الاستمارة الميدانية تبين أن 50% من الدواوير تمنح أجرا لـ«أمغار»، في حين 50% من الدواوير المتبقية لا زال فيها «امغار» يتحمل هذه المهمة بدون مقابل.

(11) الخطاطة من تصور و إنجاز: ذ. محمد نعيم وذ. عبد الرفيع المقنيسي.

3-4: مهام «اجماعة»/الهيئة

تخضع المجالات الزراعية بالواحة، منذ القدم، لتدبير مشترك بين أفراد الدوار أوتقبيلت، حيث تتكلف «اجماعة» بمهمة التدبير. وتكمن أهم العوامل التي كانت وراء التماسك والتضامن والتعاون الذي يتميز بها سكان قصور الواحة في الدفاع عن مجالهم من أي خطر خارجي والعمل الجماعي للتغلب على بعض الصعاب. مثلا وضع وصيانة بعض التجهيزات الهيدروفلاحية وحماية مختلف الغلات والحفاظ على الأمن الداخلي وحماية المساكن...، تحرص «اجماعة» على أن ينخرط جميع السكان في الورشات التي تنظمها، كما أنها تعمل على إخبار سكان القصر أوتقبيلت بكل ما يهم شؤون القصر أوالدوار، وتعمل على معاقبة كل من يخالف القانون، وكل من لا يمتثل لأوامر أمغار ومساعديه، هذه العقوبات تكون على شكل غرامات عينية أو مالية.

1.3.4: تعبئة المياه السطحية والباطنية للسقي

أ. بناء وترميم السد:

يستدعي مشروع بناء السد التحويلي انخراط كل سكان الدواوير الذين يستفيدون من المياه المأخوذة من هذا السد. قبل الشروع في البناء أو الترميم تجتمع مؤسسات/هيئات القصور أوالدواوير المعنية لمناقشة كل القضايا المتعلقة بالبناء أو الترميم، من مواد البناء ويد عاملة وربما المقاول الذي سيتكلف بهذه المهمة، الخ. فيما ماضى تنجز مثل هذه الأوراش بشكل جماعي، حيث يعمل «امغار ن-تمازيرت» ومساعديه «اد-باب-ن-امور»، على تحديد تاريخ بداية الأشغال، بعد ذلك يخبر كل مساعد الأسر التي يمثلها (أي أسر العظم الذي ينتمي إليه)، هذا الإخبار موجه بالضبط إلى جميع ذكور القصر أوالدوار البالغين سن الرشد وقت بدء الاشغال، هذه الطريقة يصطلح عليها محليا «حد الصايم» أي تجنيد وتعبئة كل الذكور الذين هم في سن الصيام، لذا يجب على المعنيين الحضور لأداء واجبهم إزاء قبيلتهم.

في السنين الأخيرة، لوحظ أن عملية بناء السد التحويلي تتكلف به شركة معينة، فعندما تتكلف وزارة الفلاحة مثلا بتمويل المشروع بكامله، فسكان الدوار يكونوا معفيين من تقديم مساهمات مالية. أما في حالة العكس، ف «امغار ن-تمازيرت» ومساعديه

يدعون سكان الدوار أوتقبيلت إلى جمع عام ليتدارسوا مسألة تمويل مشروع السد مثلا. عندما تحدد مساهمة كل أسرة، تقوم «اجماعة» بجمع المساهمات أو التبرعات. كما أن «امغار ن-تمازيرت» يحدد، أحيانا، على الأسر برنامج تقديم بالتناوب واجبات الأكل للعمال الذين يشتغلون في إحدى ورشات الدوار أوالقصر، خاصة عندما تتطلب مدة الإنجاز بعض الأسابيع أو الشهور.

ب. حفر وصيانة الخطارات:

تعد عملية إنجاز الخطارات عملية ضخمة تتطلب مجهودات كبيرة وتدبير محكم وتوفير يد عاملة مهمة وذات كفاءات عالية. لهذا يعمل «أمغار ن-تمازيرت» على تعبئة جميع السكان المستفيدين للانخراط في تقديم الخدمة المطلوبة طيلة مراحل الانجاز. أما عندما يتعلق الأمر بصيانة القنوات التحتية أو حوض تجميع المياه، «فأمغار» ومساعديه يحددون وقت الأشغال ثم يستدعون الفئة المعنية (الذكور الذين هم في سن الصيام) التي يلزمها الانخراط في مثل هذه الورشة. يتكلف بالإخبار مساعدي «أمغار ن-تمازيرت»، الذين يخبرون أسر «اعظم» الذي يمثلونه. يؤكد امحمد مهدان أن «حينما يتوقف جريان الخطارة بسبب نزول مستوى الفرشة المائية الباطنية، تستدعي «اجماعة» سكان القرية من أجل تعميق قناتها التحتية وآبارها حتى تصل من جديد إلى مستوى هذه الفرشة، أو حفرة جوفية ثانية تحت القناة الاصلية»[12].

ج. صيانة السواقي:

تتم عملية بناء وصيانة وتنقية السواقي خاصة الرئيسية منها بتحديد وقت الصيانة ثم يتم إخبار الفئة المعنية لأداء واجبها. في ما يخص استصلاح السواقي الثانوية والثلاثية يشير امحمد مهدان ان «اجماعة كل قصر هي التي تحدد توقيت ذلك، حيث تفرض على كل فلاح تنقية وإصلاح الجزء الذي يقابل أرضه الزراعية من الساقية». [13]

(12) امحمد مهدان 2006 : الماء والتنظيم الاجتماعي بواحة تودغة. بحث لنيل الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، كلية الاداب والعلوم الانسانية بالمحمدية.

(13) المرجع نفسه.

في حالة عدم حضور أحد أفراد الدوار المعنيين بواجب المساهمة في إحدى الورشات التي يدعو إليها «أمغار ن-تمازيرت» ومساعديه، فهذه الهيئة لها كامل السلطة لمعاقبتهم. وتكون العقوبة على شكل غرامة، مثلا تقديم وجبة عشاء ل 6 إلى 8 أفرد من أفراد القبيلة يعينهم «امغار» وقد يكون العدد، حسب نوع العقوبة، كما أن العقوبة تكون عبارة عن غرامة مالية. هذه الوجبات التي يقدمها كل من خالف عرفا من أعراف «اجماعة» يستفيد منها بالتناوب كل الذكور الملزمين بالمشاركة في الورشات الجماعية التي تنظمها أو تدعوا لها «اجماعة».

د. توزيع مياه السقي

من بين مهام «اجماعة» أيضا الإشراف على عملية توزيع مياه السقي القائمة على مبدأ النوبة، حيث يستفيد كل دوار من حصص من الماء وفق الأعراف المعمول بها بالواحة. لذا، تخبر «اجماعة» سكان الدوار بتاريخ ووقت بداية ونهاية حصتهم من الماء، وتسهر على حماية الماء من السرقة والضياع، كما تتدخل في تخصيص مياه الري في وقت الندرة حسب الأولويات، حيث يتم سقي مزروعات دون أخرى. مثلا تعطى الأولوية للزراعة الموسمية الصيفية على الأغراس، وعلى الجميع الانخراط في إنجاح هذا الورش، وفي حالة عدم الاستجابة تتخذ في حقه عقوبات.

2-3-4. حماية المزروعات

يقوم «أمغار» ومساعديه بجولات منتظمة في الحقول من أجل حماية الغلات، من السرقة أو الاتلاف بشكل متعمد أو غير متعمد، سواء من طرف سكان القبيلة أو القبائل المجاورة. «فأمغار» ومساعديه لهم كامل السلطة لتنفيذ «القانون» على كل من خالف هذه القوانين. ومن بين الاجراءات التي تضعها هذه الهيئة مثلا تحديد تاريخ البدء في عملية جني التمور واللوز والزيتون...، والهدف من هذا البرنامج يكمن في التقليل من السرقة. ولهذه الغاية سنت هذه الهيئة مجموعة من القوانين، منها، إذا ضبط شخص يسرق أو يتلف بعض الغلات، فالهيئة تصدر في حقه عقوبات، عبارة عن غرامات يؤديها المخالف أو أسرته، قد تكون عينية أو نقدية. في القديم كانت على شكل غرامة عينية، مثلا المخالف للقانون يفرض عليه أمغار تقديم وجبة عشاء لعدد محدد

من أفراد الدوار يتم تعيينهم من طرف الهيئة (شخص أو شخصين من كل اعظم)، نشير إلى أن عدد المدعوين للوجبة يختلف من دوار لآخر. وفي السنين الأخيرة بدأت هذه الهيئة تفرض غرامات نقدية، من 20 درهم إلى 200 درهم حسب نوع المخالفة.

5. تحولات مؤسسة «اجماعة» في تدبير المجال الزراعي

1.5. تراجع دور مؤسسة «اجماعة» في تدبير المجال الزراعي

منذ الربع الأخير من ق20م، بدأت ملامح التحولات والتغيرات أو بعبارة الدينامية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشهدها واحة تودغة تؤثر سلبا على المؤسسات التقليدية مثلا «اجماعة» المكلفة بتدبير المجال الزراعي خاصة، وجميع التراب الموجود تحت نفوذ الدوار أوالقصر أوتقبيلت عموما. هذه الدينامية التي تشهدها الواحة هي نتيجة لتداخل وتفاعل وتجاذب لعوامل متعددة، تكمن في:

- انفتاح المنطقة على الخارج؛
- ظهور مصادر مالية جديدة عن طريق الهجرة وممارسة أنشطة غير فلاحية؛
- ضعف ارتباط السكان بالمجال الزراعي؛
- عدم قدرة الانتاج الفلاحي على تلبية حاجيات السكان؛
- الاشتغال خارج مجال الدوار أوتقبيلت في مهن غير فلاحية؛
- تراجع التضامن والتعاون بين أفراد الدوار أوتقبيلت؛
- عدم الانخراط بشكل جدي في الورشات التي تعلن عنها «اجماعة»؛
- عدم توفر الوقت الكافي لدى أعضاء «اجماعة» لتدبير شؤون الدوار؛
- عدم امتثال بعض السكان لأوامر «اجماعة»؛
- تراجع السلطة التي كان «امغار ن-تمازيرت» ومساعديه يتمتعون بها.

أدت هذه الدينامية إلى تفكك النسيج الاجتماعي للدوار بشكل ملفت من جهة، وإلى تراجع الدفاع عن الأهداف والمصالح المشتركة التي تجمع سكان الدوار أوتقبيلت من جهة أخرى.

2.5. نتائج تراجع دور المؤسسة/اجماعة في تدبير المجال الزراعي

نجم عن التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي عرفتها واحة تودغة عجز المؤسسة التقليدية «اجماعة» «امغار-ن- تمازيرت» أو «ن-تقبيلت» عن تدبير شؤون الدوار أوتقبيلت أوالقصر، مما أدى إلى حدوث فراغ على مستوى آليات تدبير المجال الزراعي في العديد من دواوير الواحة، نتج عنه استغلال المجال الزراعي بشكل فوضوي، وظهور صراعات داخلية بين أفراد الدوار، وسرقة وإتلاف المنتوجات، وسوء تدبير مياه السقي، مما أدى إلى ضياع كبير في الماء، وعزوف بعض الأسر أو الفلاحين عن استغلال أراضيهم، وتراجع الانتاج الزراعي، إلى درجة «أن الفلاحة بهذا الشكل التقليدي لم تعد موردا كافيا لعيش الساكنة، بل وتصبح في كثير من الحالات عبء على الأسر، بسبب ارتفاع تكلفتها وندرة اليد العاملة المهتمة بها وقلة الماء لسقيها» (إبراهيم أقديم، 2012).

3.5. الجمعيات: آليات أو مؤسسات بديلة

في ظل غياب مبادرات لحل المشاكل التي يعاني منها المجال الزراعي، وأمام الفراغ الذي أصبحت تعيشه العديد من الدواوير بالواحة على مستوى تدبير المجال الزراعي، ظهرت مبادرات جمعوية تدعو إلى إحياء وتدبير شأن الدوار، عن طريق إحداث آليات تتكلف بالمهام التي كانت تقوم بها المؤسسة التقليدية، بالاضافة إلى مهام جديدة فرضتها التحولات التي تشهدها الواحة. إلا أن انتشار الجمعيات التنموية والزراعية في دواريرالواحة لا زال جد محدود من جهة، ثم إن سلطة هذا الجهاز الجديد (الجمعيات) تختلف من دوار إلى آخر من جهة أخرى.

تكمن تدخلات هذه الجمعيات في تدبير المجال الزراعي، وبناء وصيانة السواقي والأكْوكْ وحفر آبار لتوفير مياه السقي وتدبيرها، وتشجيع الفلاح على تبني تقنيات السقي الموضعي، وحماية الغلات من السرقة والإتلاف، وتحديد أوقات الجني لبعض المنتوجات، والقيام بحملات تشذيب الأشجار، وتشجيع الفلاح على الانخراط في التعاونيات، وخلق الانسجام بين أفراد الدوار أوالقصر، وتثمين بعض المنتوجات كالتمور والزيتون، وخلق أماكن لتخزينها خاصة التمور، وإقامة دورات تكوينية للفلاحين ومساعدتهم على تجاوز مشاكل التسويق الخ.

تعد الجمعيات مرحلة تدريجية لتهيء الفلاح والسكان عامة للانخراط في إنشاء تعاونيات إن لم نقل مقاولات زراعية بالواحة، حتى تتمكن من تجاوز مشاكل التدبير، ثم مشكل تجزئ المشارات وتفرقها والوصول إلى ضم أو تجميع الأراضي أو تبادل المشارات.

خلاصة

استطاع سكان واحة تودغة استغلال مجالهم الزراعي لعدة قرون، وذلك بفعل تبنيهم لتدبير معقلن، حيث وضعت الهيئات أو «اجماعات» أعرافا وقوانين تفرض على أفراد الدوار أو تقبيلت الانخراط في الاستغلال الأمثل لمجالهم، وكذا القيام بالواجب إزاء قبيلتهم. ويفسر ارتباط السكان بقبيلتهم وكذا بأنشطتهم الزراعية بالظروف الطبيعية القاسية وكذا بكون الأنشطة الفلاحية هي المصدر الأساسي لعيش السكان فيما مضى.

منذ الربع الأخير من ق20م، بدأت تظهر ملامح التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والمجالية، وذلك بفعل تظافر عدة عوامل منها انفتاح المنطقة على الخارج، وظهور مواد مالية جديدة (مثلا تحويلات المهاجرين)، وامتهان بعض الفئات لمهن غير فلاحية، وعدم قدرة الإنتاج الزراعي على سد حاجيات السكان من حيث المواد الفلاحية وكذا من حيث توفير فرص الشغل...الخ

هذه التحولات جعلت الانسان يتخلى شيئا ما عن الأنشطة الفلاحية، نظرا لتوفره على خيارات أخرى، مما أدى بمجوعة من أفراد القصر أو الدوار أو تقبيلت إلى عدم الانخراط بشكل جدي في الورشات التي تعلن عنها «اجماعة»، وكذا عدم تحمل مهمة التدبير داخل هيئة الدوار. هذا التلاشي في العلاقات بين أفراد القصر أدى إلى ضعف السلطة التي كان «امغار ن-تمازيرت» ومساعديه يتمتعون بها، حيث لم يعد بعض أفراد الدوار يمتثلون في جل الأحيان لأوامر «اجماعة»، التي لم تعد قادرة على إصدار عقوبات في حقهم وإرغامهم لتنفيذها. وأمام ضعف تدبير المجال الزراعي بدأت تظهر في بعض الدواوير هيئات حديثة لتدبير شؤون تقبيلت أو الدوار أو القصر، والتي تكمن في جمعيات تنموية أو زراعية.

البيبليوغرافيا

- إبراهيم أقديم، 2012: « توازنات الواحات المغربية وآفاق تنميتها: مقاربة تأليفية». مجلة الدراسات التطبيقية في علوم الأراض والجغرافية والتهيئة (جيومغرب). عدد رقم 8.
- ابراهيم الزهراوي وعبد الرحمان عسو 1989: الأنشطة الزراعية بواحة تودغة. بحث لنيل شهادة الاجازة، تخصص جغرافية، جامعة ابن زهر، كلية الاداب والعلوم الانسانية أكادير.
- امحمد مهدان 2006: الماء والتنظيم الاجتماعي بواحة تودغي. بحث لنيل الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، كلية الاداب والعلوم الانسانية بالمحمدية.
- محمد بلفقيه 1988: أوليات في الجغرافية الزراعية. منشورات الشركة المغربية لتنمية النشر والتوزيع، الرباط.
- محمد نعيم ومصطفي عبد الشافق 2008: العمل الجمعوي خيار التنمية المحلية بالوسط الواحي- نموذج واحة تودغة. أبحاث الملتقى الرابع للجغرافيين العرب «نحو استراتيجية لتخطيط التنمية المجالية في العالم العربي بأبعادها المحلية والقومية والعالمية»، منشورات الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، الرباط.

- Monatgne (R), 1930 : Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Alcon, Paris.
- Naim (M), 1997 : La migration internationale et les transformations socio-spatiales dans les oasis présahariennes du Maroc : le cas de la vallèe du Todrha, Thèse de doctorat, Université de Nice Sophia-Antipolis, France.

- المؤسسات الادارية :
- المندوبية السامية للتخطيط: الاحصاءات العامة للسكان والسكنى.
- وكالة الحوض المائي لكير-زيز-غريس الرشيدية 2011: تقارير مصلحة تقييم ورصد الموارد المائية.

تدبير المراعي الجماعية بحوض ملوية الأوسط ودرعة الأعلى
حالتي ميسور وإمغران

ذ. عزيز بن الطالب
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط
ذ. محمد أزهار
كلية الآداب والعلوم والإنسانية، المحمدية

مقدمة

تشكل المراعي قطاعا حيويا بالمناطق الجافة وشبه الجافة، و تلعب دورا أساسيا في انتعاش الاقتصاد المحلي بالمجالات الشرقية والجنوبية الشرقية للمغرب. ويرجع سبب استدامة هذه الموارد الرعوية عبر التاريخ إلى ترسانة من القوانين التدبيرية التي تسهر عليها المؤسسات التنظيمية التقليدية.

ولمقاربة هذا الموضوع، تم الإرتكاز على دراسة حالتي منطقة ميسور بحوض ملوية الأوسط بإقليم بولمان ومنطقة إمغران بحوض درعة الأعلى بإقليم ورزازات، نظرا لغنى هذه المجالات بالدرايات المحلية في تدبير المراعي قصد استغلال وصون التراث السهوبي، باعتباره عنصرا مهما في التوازنات البيئية للمناطق الهشة ايكولوجيا.

يهدف هذا المقال إلى إبراز دور المؤسسات التقليدية في تدبير المراعي بمنطقتي ميسور وإمغران وتحديد طرق وأشكال التنظيم المجالي للمراعي (حقوق الولوج الى استعمال المراعي، صراعات، تعاقدات وتوافقات للاستغلال المراعي باعتبارها ملكا جماعيا)، مع رصد مختلف التحولات التي عرفتها هذه المؤسسات الرعوية وتحديد العوامل المساهمة في تفككها وإضعافها، وما يرافق ذلك من تدهور الأنساق الايكولوجية الرعوية.

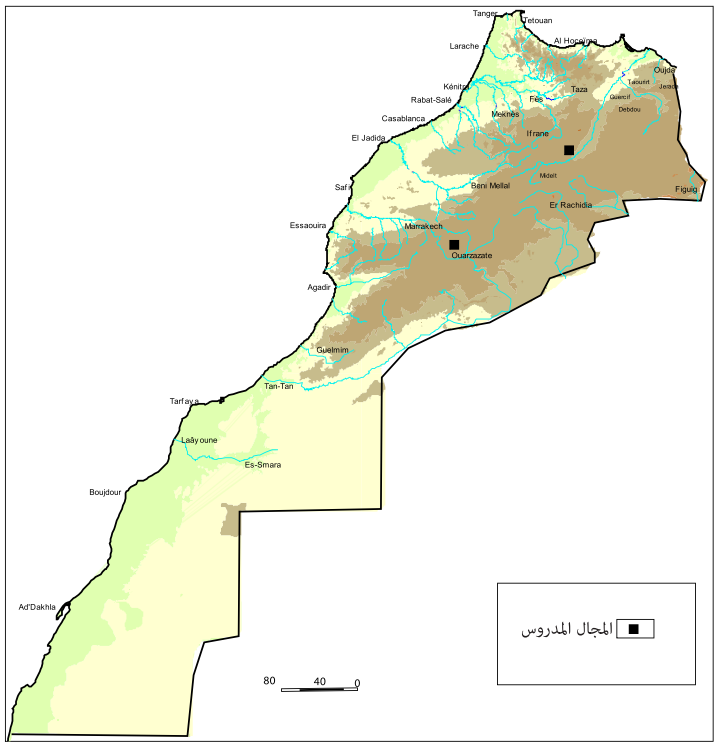
1 - توطين منطقة الدراسة

نظرا لشساعة مجال الدراسة تمت مقاربة هذا الموضوع بالاعتماد على التحليل المجالي لمعطيات منطقتي ميسور وإمغران:

- فالأولى تعد جزءا من المغرب الشرقي ضمن حوض ملوية الوسطى، وتنتمي إداريا لإقليم بولمان وجهة فاس بولمان (وثيقة 1)، وتقدر مساحتها بحوالي 16800 كلم^2،

وساكنتها بحوالي 35000 نسمة (الساكنة الحضرية والريفية تقديرات سنة 2012). جيومرفولوجيا، فميسور عبارة عن حوض تهدلي، يحده شرقا حادورات الأطلس الكبير ومنطقة الركام التي تنتمي للهضاب العليا، وغربا كتلة تامدافلت القصابي وجبل ميسور، وجنوبا ويزغت وبلاد عش الغراب التي تتصل بحادورات الأطلس الكبير، وشمالا سفوح الأطلس المتوسط وكوص الدويرة (Raynal. R 1963). يتألف هذا الحوض النيوجيني من إتاوات وغسالة الأطلسين الكبير جنوبا والمتوسط شمالا وغربا، ويخترقه في الوسط وادي ملوية ذو الاتجاه الجنوبي الغربي الشمالي الشرقي والذي يرسم عدة منعرجات من أجل تصريف حمولتــه (محمد ازهار 2001).

وثيقة 1. منطقة الدراسة ضمن التراب المغربي



- والثانية تعتبر جزءا مهما من حوض درعة الأعلى، والتي تنتمي إداريا لإقليم ورزازات في جهة سوس ماسة درعة. تنحصر بين الأطلس الكبير الأوسط شمالا والأطلس الصغير الشرقي من الجنوب الشرقي. هذا الوضع الطبوغرافي يوافق الأخدود الجنوب

الأطلسي المعروف بالخلاء الأوسط والمكون من توضعات حديثة ميو-بليوسنية ورباعية (أيت لحاج يوسف 2005) (Gautier. H ; Hindermeyer.J (1957).

تتقاسم منطقتي ميسور وإمغران نفس الوضع الطبوغرافي بإعتبارهما تنتميان إلى حوض تهدلي يستقبل الإتاوات الأطلسية. كما ساعد إنفتاح المنطقة شرقا على التأثيرات الصحراوية في تشكيل معالم السطح، المتميزة بالأشكال التضاريسية الجافة و بالخصائص البيومناخية القاحلة.

2 - الموائل البيئية بمنطقتي ميسور و امغران

تخضع الموائل الإحيائية بالمنطقة في مجملها للظروف البيئية الجافة، المتسمة بعدوانية التساقطات وعدم انتظامها وارتفاع درجات الحرارة، بالإضافة إلى شدة التذرية والتبخر وضعف الحصيلة المائية. كل هذه الآليات، لها انعكاسات على مستوى إيقاع الحياة النباتية والتطور المرفولوجي لمظاهر السطح.

رغم الموقع النسبي لمنطقة ملوية الوسطى في عروض المناطق الرطبة، فإنها تتميز بخصائص الأوساط البيئية الصحراوية، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل منها القارية، والوضع التضاريسي والطبوغرافي للمنطقة المتواجدة بين الأطلسين الكبير والمتوسط (محمد ازهار 2001). كل هذه العوامل تساهم من حدة القارية والجفاف في وسط الحوض، وخاصة في ممر ميسور أوطاط الحاج الذي تزداد به شدة وتيرة القحولة بمختلف أنواعها (الصور رقم 1).

الصورة 1: المشاهد التضاريسية و مظاهر القحولة بمنطقة ميسور

المصدر: *(Berger.G. 2008)*

نسبيا، نفس هذه الظروف الإحيائية والمناخية السالفة الذكر، تخضع لها كذلك منطقة إمغران بحوض درعة الأعلى بفعل تواجدها بين سلسلة الأطلس الكبير، الذي يحد من وصول التيارات المحيطية الرطبة من جهة، والأطلس الصغير الذي يزيد من

شدة حرارة الكتل الهوائية الصحراوية « بفعل ظاهرة الفوهن» من جهة ثانية. لذا تظهر التأثيرات القارية بالاتجاه نحو سافلة الحوض، إذ تتراوح درجات الحرارة بين 25 و32 درجة وتتجاوز معدلات التبخر 2800 ملم (Bentaleb, A, 2008).

إن هذا الانفتاح الصحراوي للمنطقة شرقا، انعكس سلبا على مختلف الأنشطة الاقتصادية خاصة الفلاحية، المعتمدة في معظمها على مياه الري، التي يتم تحريفها من المجاري السطحية ذات صبيب ضعيف (وادي إزركي...)، وتخضع في توزيعها لترسنة من القوانين العرفية التي تتحكم فيها سلطة المؤسسة الجماعية القبلية. بسبب قلة التساقطات وعدم انتظامها (150ملم)، فإن إتمام الدورة الزراعية للمحاصيل يستوجب تعبئة المياه الباطنية باستعمال تقنيات الضخ الآلي لسقي المزروعات الشجرية خاصة اللوز. وتعتبر تربية الماشية قطاعا مهما وأساسيا لتحقيق نوعا من التوازن الاقتصادي خاصة في فترات الجفاف. ويمكن التمييز في هذا الصدد بين الرعي المنتجع لمسافات محدودة لا يتعدى المجال القبلي والرعي الواسع المعتمد على الترحال بين الأطلس الكبير وجبل صاغروا وباني. هذا النشاط إن كان قد حافظ عبر التاريخ على تجدد الأوساط البيئية وتخليفها الطبيعي للفسائل النباتية وغنى تنوعها الإحيائي بدرعة الأعلى، أصبح حاليا يعرف تحولات عميقة، الشيء الذي نتج عنه تراجع وتدهور البنية الرعوية التقليدية في تدبير مؤسسات المراعي الجماعية، التي تعتبر من إحدى الركائز الرئيسية للصون المستدام للنظم الهشة والعطوية بالمناطق الجافة.

إن طبيعة التركيبة الجيولوجية والتضاريسية ونوع المناخ الصحراوي بميسور وإمغران نتج عنه تطيق نباتي شبيه بالبيئات الصحراوية الجنوب متوسطية، إذ يمكن التميز في هذا النطاق بين التشكيلات النباتية التالية:

- تعد التشكيلات النباتية السهبية المنتشرة بحوض ملوية الوسطى جوابا بيولوجيا لظروف مناخية جافة ونظام هيدرلوجيي متذبذب. إذ تندرج منطقة ميسور ضمن المجال السهبي الجاف الذي يمتد من حوض ملوية بالمغرب غربا إلى سهوب تونس شرقا. وتشغل السهوب المغاربية مساحة تقدر ب 375000 كلم2 ويدعى هذا المجال الشاسع بالنسبة للقاطنين المحليين بالصحاري، وبالمجال الجاف وشبه الجاف من طرف علماء المناخ والنبات، حيث لا يتعدى معدل التساقطات 300 ملم في السنة، لذلك تصنف

ضمن المجالات القاسية والمتعددة التقلبات. تعد السهوب «نبات الحلفاء والشيح» مجالات مفتوحة على كل الواجهات، ذلك أن التنقل بها سهل، وتعد ضعيفة الكثافات البشرية، بحيث لا تتعدى 5 نسمة / كلم2 في السهوب الشرقية المغربية والجزائرية، وعلى الرغم من طبيعتها القاسية وبيئتها غير المضيافة، فإنها تلعب دورا أساسيا في اقتصاديات الدول المغاربية، حيث تحتوي على ثلثي قطيع الأغنام والماعز بالجزائر، كما أنها تضمن ربع إنتاج الحبوب بتونس وموردا هاما للثروة الحيوانية بالمغرب. (Troin, JF, 1985) (الصور رقم 2)

الصورة 2: مراعي الحلفاء والشيح بمنطقة ميسور

المصدر: *(Zhar. M. 1999 et Karrou. M. 2006)*

تتألف سهوب ملوية الأوسط في غالبيتها من السرمقيات Chenopodeacea (كالكطف Atriplex halimum والرمت Hamada scoparia والجل Salsola tetragona)، بالإضافة إلى (التجمعات الحلفاوية Stapa tenacissima والشيحية Artemisa helba- Asso. (الصور رقم 3).

إن معظم الفصائل النباتية بهذه الربوع لها أوراق صغيرة وشوكية أحيانا (كالشيح والصر والشبرك) أو أوراق لولبية كالحلفاء، وحيث أن المجال هو حلبة للصراع والمنافسة الدائمة قصد الحصول والاستفادة من قطرات المياه والرطوبة، فإن نبات الشيح مثلا له جذور طويلة وحادة تتعمق بطريقة عمودية حيث بإمكانها اختراق القشرات الكلسية، أما الحلفاء فجذورها شبه سطحية ولكنها طويلة. ما يلاحظ إذن، هو أن النباتات تتخذ أشكالا متنوعة من أجل البقاء في بيئة سمتها الندرة المائية والجفاف (Bertrand P.Y 1991).

الصورة 3: التشكيلات النباتية السهبية بمنطقة ميسور

المصدر: (*Zhar. M. 1999 et Berger.G. 2008*)

أما في منطقة امغران بحوض درعة الأعلى، والتي تمثل مجالا مهما ضمن مشروع الحفاظ على التنوع البيولوجي باعتماد الترحال في السفح الجنوبي للأطلس الكبير[1]، فتتميز بسيادة تشكيلة نباتية قبيسة، والتي تتباين في وتوزيعها حسب نوعية الأتربة والتفاوتات الحرارية والمطرية وكذا الشبكة الهيدروغرافية. هذا الوضع البيوجغرافي يسمح بتطور غطاء نباتي صحراوي سهوبي على شكل أعشاب ونباتات شوكية قصيرة، خاصة كلما اتجهتا نحو الجنوب. هذه التغطية النباتية لها أوراق صغيرة ومغطاة بمادة صبغية لزجة، الشيء الذي يساعد على مقاومة التبخر و تتكون من نباتات حولية، من السدرة «أزكار» والفرسيك، بالإضافة إلى نباتات قزمية مثل السط والآيس. (الصورة 4)

الصورة 4: التغطية النباتية السائدة بمنطقة امغران

المصدر: ع. بن الطالب، ماي *2015*

(1) انطلق هذا المشروع منذ سنة 2001، تحت إشراف وزارة الفلاحة والصيد البحري بشراكة مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية، وصندوق البيئة العالمي، وبتنسيق مع عدد من الشركاء الآخرين محليا وإقليميا ووطنيا. يعتبر تجليا واضحا لوفاء المغرب بالتزاماته الدولية فيما يتعلق بحماية المحيط الطبيعي، والحرص على استدامة التوازنات البيئية. وتمتد المنطقة المشمولة بمشروع الحفاظ على التنوع البيولوجي باعتماد الترحال في السفح الجنوبي للأطلس الكبير وجبل صاغرو على مساحة تقدر بحوالي 1 مليون هكتار موزعة على 13 جماعة قروية، و3 جماعات حضرية تنتمي لأقاليم ورزازات وتنغير وزاكورة. بينما يصل عدد القبائل المعنية بالمشروع إلى أربعة وهي قبائل مكون، وأيت سدرات، وإمغران، وأيت عطا.

بالقرب من المجاري المائية، يلاحظ سيادة غطاء نباتي متنوع عبارة عن حشائش صغيرة تسمى «أفار» وانتشار كذلك ما يسمى بالدفلة «تدعى محليا بأليلي» و النتل «تكيوت». تدريجيا في اتجاه الشمال عند قدم الأطلس الكبير، تظهر أنواع نباتية متوطنة وذات قيمة علفية عالية نصنفها كما يلي (SENS, 2005 ; Hammouddou, M, 2006) (الصورة 5):

- Artemisia mesatlantica (Izri amlal)
- Ononis natrix (Afezdad)
- Stipa tenacissima (Agri)
- Convovulus trabutianus (Asghrjd),

الصورة 4: النباتات المتوطنة والعلفية بمنطقة امغران

المصدر: ***Hammouddou, M, 2006***

ساهمت هذه التشكيلة السهوبية المتنوعة بمنطقتي ميسور و امغران في استقرار السفوح والمحافظة على التربة والتنوع الإحيائي. كما ساعدت الطرق التقليدية لاستغلال المراعي من الحد من تدهور الوحدات العلفية التي تعد نباتات المراعي إحدى مرتكزاتها الأساسية، إذ تعتبر حاجزا بيولوجيا ضد جبهة التصحر في هذه الأوساط الهشة إيكولوجيا واقتصاديا.

3 - الأنماط التقليدية لتدبير المراعي بمنطقتي ميسور و إمغران

ساعدت الظروف المناخية والتضاريسية والترابية المتنوعة بمنطقة الدراسة (ميسور وإمغران) على تشكيل ما يسمى بالوحدات أو البيئات الرعوية الكبرى بحوضي ملوية الأوسط ودرعة الأعلى، المتميزة بتعدد أنواعها النباتية وتباينها من حيث أشكال

التنوع البيوإحيائي النباتي (السهوب والأحراش والنجليات والشجيرات) والإنتاجية الرعوية وموسمية إنتاج الكلأ، مما يجعل منها وحدات متكاملة توفر الأعلاف للماشية على مدار السنة، بفعل احترام دورات الرعي وقوانين المؤسسة الجماعية التي يخضع لها كل رعاة المنطقة. وللاستفادة من هذا التكامل، طور الرعاة أنماطا للرعي تعتمد على مبدأ الترحال بين الأنساق البيئية الجبلية والسهلية للاستغلال الأنجع للموارد السهوبية، مما حقق التكامل بين البيئات الرعوية (أدرار وأزغار). والجدير بالذكر، أن أحدث النظريات البيئية التي أصبحت موضع الاهتمام في السنين الأخيرة تعتبر نمط الترحال أو ما يسمى بنمط استغلال الفرصة المتاحة، الطريقة الأنسب لاستغلال المراعي الجافة القاحلة (westoby.M, al, 2002). وساعدت الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في هذه المجتمعات الرعوية بإمغران وميسور على تطبيق هذه الأنماط التقليدية المعتمدة على الحركية الدائمة بطريقة محكمة، مكنتها من المحافظة على هذه الموارد، وتميزت هذه الأنماط بمنح نباتات المراعي فرصة للراحة لاسترجاع قدرتها الإنتاجية بعد عملية الرعي.

يتم تدبير المجال الرعوي بمنطقة ميسور من طرف مربي الماشية والكسابة والرحالة، بالاعتماد على طرق وآليات «السرحة» التي تتميز بالتدبير والاستغلال التنافسي والتوافقي للاستفادة الجيدة من خيرات المراعي كيفما كانت طبيعتها ونوعيتها.

تتحكم في اختيار المسالك الرعوية بميسور عدة عناصر، منها ما هو محدد للنظام الرعوي كالطوبونيميا ونوعية التربة وطبيعة المياه وجودتها وظروف الطقس والمناخ وأخيرا نوعية العشب والكلأ، ومنها ما هو مرتبط ببنية القطيع وتكوينه، حيث أن كل صنف حيواني له خصوصياته الغذائية. فالماعز مثلا يفضل الرعي في الأماكن الوعرة «لوعر» ذات الأجراف والسفوح الشديدة الانحدار، أي المراعي الجبلية والمتضرسة، حيث النباتات الشجرية والطويلة، بينما تفضل الأغنام السهول والمنخفضات، حيث وفرة النباتات السنوية والأعشاب. أما في حالات القطيع المختلط، فعلى الفاعلين الرعاة التوفيق بين الصنفين باللجوء إلى المجالات البينهرية وبطون الأودية، حيث يلتف الماعز حول نبات السدرة والرتم، بينما تتوزع الأغنام «تفرك» للبحث عن الخضار السنوي.

إن السلوكات التي يقوم بها الراعي من أجل اقتياد قطيعه إلى المراتع الجيدة، هي عملية ليست بالسهلة وتحفها مجموعة من المعوقات، وخاصة ما يتعلق بالمنافسة مع الرعاة الآخرين، فالمراعي انطلاقا من كونها ملكا جماعيا كما هو الحال بالنسبة للموارد المائية، فيتم استغلالها وفق تنظيم وحكامة متفق حولها، مبنية على احترام الجوار وعدم الإضرار بقطيعه. ومن أسس هذا التوافق نذكر اختيار مناطق التخييم «الحطة»، وتموضع الخيام واحترام المجال المحيط بها والذي يدعى بهالة «التقار أو العار»، كما يتم ترتيب عملية توريد الماشية بالمياه، حيث يتم ذلك بالتناوب وفق ترتيب متفق عليه مسبقا بين الرعاة، وهذا الاتفاق يدعى «لولاية».

تمثل عملية التواصل والإخبار والتقصي عن حالة المراعي جزء من حياة الترحال. فالراعي في بعض الأحيان لا يكتفي بالخبر، بل يضطر إلى القيام بزيارة للمكان المقصود «كايتسارى» للتعرف عن الأوضاع عن قرب قصد تمحيص وتصحيح المعلومات المتعلقة بحالة المرعى والعشب ومصادر المياه، وعدد القطعان المقيمة. كلها أسئلة تطرح إذن قبل اتخاذ القرار والإستراتيجية المناسبة في عمليات الترحال والانتجاع. ومن هنا يمكن القول، بأن الفردانية والتوافق والتضامن هما العملة الأساسية لاستغلال المرعى وثرواته، حيث يمكن أن ينعت هذا الاستغلال بالإستغلال التنافسي، أو تدبير المنافسة للاستفادة من ثروات السهوب.

كما هو الحال عليه بميسور، فإن مسارات الترحال بإمغران تتحكم فيها مجموعة من الضوابط المرتبطة بالمعرفة الدقيقة للمجال، من حيت نوعية الغطاء النباتي وتوفر الموارد المائية وطبيعة المرعى القبلي «أكدال». إلا أن التنظيمات الرعوية بإمغران مقارنة بمثيلاتها بميسور مازالت قائمة بذاتها ويخضع تدبير المراعي بها لسلطة ‹› الجماعة›› أو شيخ المراعي. بيد أن تنظيم المراعي بميسور ينطلق من الخيمة أومن العائلة الرعوية، والاستفادة من هذه المراعي يكون مشتركا ويطغى عليه حق الأسبقة وحدة التنافس بين الرعاة، أي التدبير الفردي للملك الجماعي السهوبي الذي يقابله بإمغران التدبير القبلي للملك الرعوي الجماعي.

يستفيد من الثروات الرعوية بإمغران الرعاة المنحدرون من الأخماس التالية:

-إكرنان، أيت تندوت وأيت زكري

-أيت زغار، أيت ويتفاو وأيت تومرت

-أيت أكرور

-أيت عفان

-إيكاندولن.

وللإشارة، فإن هذه الأخماس تربط بينهما علاقة نظام ‹‹تاضا›› للتخفيف من النزاعات بين الأعظام حول المراعي وبالخصوص أكدال نوزغار نكر. وإذا إحتدت هذه الصراعات يتدخل شيخ ‹‹ العار›› لفضها بتنسيق مع ‹‹جماعة›› الدوار التي تعتبر بمثابة هيئة تنفيذية داخل الفضاء القبلي، وبذلك تكون المؤسسة الرعوية مجبرة على الإمتثال للقرارات الصادرة عن مجلس الجماعة.

يقوم نظام «تاضا» على إستدعاء النساء من العظمين العدوين، ويقمن بتبادل الرضع وإفطامهم ويرجعون إخوانا بالرضاعة، وذلك للحفاظ على التوازن الرعوي.هكذا يتضح إذن، بأن هذا النظام ما هو في حد ذاته إلا إستراتجية للتوسع في المجال والسيطرة على المراعي، إذ يمكن اعتباره مؤسسة سوسيومجالية واقتصادية.

ينحصر الولوج لإستغلال المراعي «أكدال» فقط على ذوي الحقوق، وذلك تحت مراقبة ممثلي الجماعة وكذا نواب أراضي الجموع والمقدم، كما هو الحال بدوار الحوانت بإكرنان. هؤلاء الفاعلون الرعويون لهم دور كبير في اتخاد القرارات المتعلقة بفترات فتح وإغلاق إكدلان.

تخضع حراسة المراعي الجماعية في معظمها لوصاية أمغار «نوكدال » الذي يتخذ في أخماس إمغران عدة تسميات. يسمى أمغار نكزدو عند أيت أوتفاو وأيت زكري، أو شيخ المراعي «أمردول» عند أيت كنطولة أو كذلك أنظوف عند أيت أكرور. يتم اختيار امغارن «نوكدال» بصفة عامة من بين الرعاة بعد موافقة الجماعة، ويتم انتخابهم بالتناوب بين الأخماس المكونة لإمغران، وهذا ما يعكس بشكل جلي نوعا من الديمقراطية المحلية داخل القبيلة، بحيث يتم اختيار الشيخ لمدة سنة في كل خمس على

حدة وتضمن هذه العملية النزاهة في الاختيار و كذا التناوب بين الأخماس. كما يمكن انتخاب أمغار «نوكدال» لأكثر من سنة (بالنسبة لكل عظم من طرف «الجماعة» كل فخدة والمنضوية تحت الإتحاد القبلي لإمغران) في حالة تدبيره الجيد للنزاعات القبلية حول المراعي وتدقيقه لمخططات الانتجاع. كما يمكن للجماعة إقالة أمغار «نوكدال» قبل متم السنة، إذا تبث أنه يخدم أغراضه الشخصية أو إذا كانت تصرفاته في التدبير إنفرادية. يتم استخلاص مستحقات أمغار نوكدال إما عينا أونقدا. فعلى سبيل المثال، فأيت زغار يؤدونها من محصولهم الفلاحي الذي يقابل نصف عبرة من اللوز أو الجوز بالنسبة لكل راعي، بينما إكرنان يؤدون 25 درهم للشهر بالنسبة لكل ماشية ترعى بأكدال. فشيخ المرعى هو إذن، الفاعل المسؤول عن تنظيم الرعي والانتجاع حسب حاجات القبائل ومدة إقامتها. وعندما يشعر بخطورة نفاذ الكلأ أو قلته بسبب الجفاف، يعلن عن إغلاق المراعي المشتركة، وهو ما كان يعرف محليا ب «تقن» الذي يرادف مفهوم الراحة البيولوجية بغية تجديد وتخليف النباتات الرعوية.

الصورة 6: نموذج أمازير وإفران المستغلة من طرف الرعاة بمنطقة إمغران

المصدر: ع. بن الطالب، ماي *2015*

وللإشارة، فإن مراعي إمغران قد تستغل من طرف الرعاة الأجانب (خاصة القادمين من الأطلس الكبير) إذا كانت لهم اتفاقيات مسبقة مع المؤسسة الجماعية التي ينتمي إليها ذوي الحقوق، فيتم بذلك استغلال المراعي المفتوحة، إضافة إلى البيوت المخصصة لسكن الرعاة «إفران» وإسطبلات تقليدية مبنية بالحجارة لمكوث الماشية ليلا تدعى أمازير (الصورة 6).

يتم هذا التسامح في استغلال المراعي في الغالب مع قبائل دمنات و أزيلال، التي تعاني نقصا في المراعي أو تصاب منتجاتها بضعف في الإنتاج نتيجة، عوامل بشرية في شكل اعتداءات من جهات أخرى، أو حصول ظواهر طبيعية تؤثر على طبيعة الكلأ. (Jenane Chiche 2003)

في هذا الصدد، فبفضل مجموعة من المعاهدات «تفاركانت » مع القبائل المجاورة خاصة أيت عطا، تمكنت قبائل إمغران من الإستفادة من مراعي الشتاء في صاغروا بتفرنين والنكوب وحق الرعي بمراعي الصيف بإغيل نمكون وبوكماز، هذا فظلا عن عيون واد إزركي وتندوت، وأصبحت بذلك تنافس مجموعة من القبائل المجاورة لها كأيت ووزكيط وأيت سدرات وامكون.(أقيوح الحسين 2005).

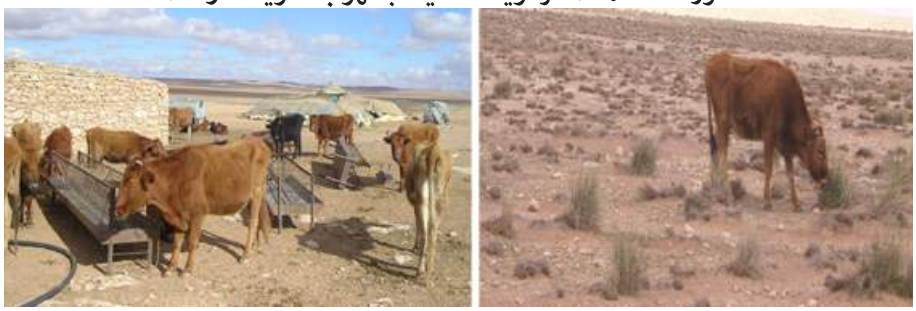
رغم أهمية هذه التنظيمات التقليدية في المحافظة على الأوساط الطبيعية الرعوية بامغران وميسور، فإن التحولات الاجتماعية العميقة الحالية من جهة، وظهور المؤسسات العصرية المدعمة من طرف الدولة من جهة ثانية، قد ساهم في تسريع وتيرة تلاشي التدبير التقليدي للمراعي، وبالتالي تراجع الترحال وتدهور المجالات الرعوية.

4- التحولات الرعوية بمنطقتي ميسور و إمغران

يعتبر الرعي من أهم دعائم الاقتصاد المحلي بالمناطق الجافة. وساهم التدبير التقليدي للموارد الرعوية بمنطقة الدراسة بالاستغلال الأمثل للوحدات العلفية في ظل الموازنة بين الموارد الطبيعية وحاجيات الماشية. كما أن عمليات الإنتجاع وإحترام التشريعات العرفية في المجتمع الرعوي، كان من نتائجه استدامة الموارد الرعوية رغم الهشاشة الإيكولوجية التي تطبع المنطقة. لكن كل هذه البنيات في تحول وتدهور مستمر، بفعل تدخلات الدولة وتضافر عدة عوامل سوسيواقتصادية وثقافية.

من خلال تحليل البنيات الرعوية بمسيور وإمغران، يظهر جليا سرعة وعمق التحولات الرعوية بالمغرب الشرقي مقارنة بجنوبه الشرقي، إذ بدأت ملامحها في الثلاتينات مع فتح المعامل المنجمية وخلق أوراش الحلفاء. وهذا ما أدى إلى تفكك البنية الرعوية السهوبية وأصبح الرعي يمارس في إطار جماعات منعزلة، يمكن أن ننعتها بأنصاف الرحل، والتي مافتئت بدورها تتحول بالتدريج إلى مجموعات شبه مستقرة تمارس النشاط الرعيوزراعي بالقرب من المراكز الحضرية كما هو الحال عليه بمنطقة ميسور. (Grigori, Lazarev 2008)

الصورة 7: الأنماط الرعوية الدخيلة بسهوب ملوية الأوسط



المصدر: (*Karrou. M. 2006*)

إن انكسار البنية الرعيو ترحالية بميسور نتيجة لنزوات ونوبات الجفاف المتكررة، أدى إلى ندرة المياه والكلأ، مما جعل العيش في هذه المجالات الجافة والسهوبية صعبا ومحفوفا بالمخاطر. فتوالي سنوات الجفاف و بروز أنواع دخيلة من الحيوانات لا قبل لهذه الربوع بها، وتدهور المراعي أدى إلى ظهور بؤر تصحيرية بالمنطقة (الصور7). كل هذه التطورات التي بدأت تمظهراتها تطفو على المجال، خاصة منذ سبعينيات القرن العشرين، أدت إلى تأزم أوضاع الرحل وانكسار شوكتهم وهاجرتهم حرفة الترحال وأهلكت قطعانهم، فطووا خيامهم وامتطوا قطار النزوح القهري المتدفق بصبيب مرتفع، وأصبحنا نتحدث لأول مرة عن اللاجئين الأيكلوجيين بملوية الوسطى الذين يشكلون هامش مدينة ميسور، الشئ الذي نتج عنه تفقير الرحل في ظل شروط مادية هشة، ويمتهنون حرفا ليست لهم دراية مسبقة كسياقة العربات المجرورة، أو الحراسة الليلية أو العمل في أوراش البناء.(محمد أزهار، 1993).

تتجلى كذلك التحولات الاقتصادية الحالية بمنطقة ميسور في الطرق الجديدة التي أصبحت تمارس بها تربية الماشية، والتي تحكمها مستلزمات وإكراهات تكييف الإنتاج الرعوي مع السياقات الاجتماعية والإقتصادية الآنية، إذ يتم الإعتماد على وسائل جديدة للتنقل مثل الشاحنة عوض الجمال، الشيء الذي نتج عنه اختفاء بعض القواعد والطقوس المؤسسة للحياة الجماعية لدى الرحل، والتي تؤطر الممارسات التي يرتكز عليها التنظيم الاجتماعي لحركية الرحل في إطار الدوار مثل: الشرط والمنيحة والصدقة ((Rachik, H, 2000). وضمن نفس أفق التحولات الاجتماعية، نجد إعتماد الأفراد والجماعات على نماذج سلوكية جديدة أكثر ملائمة للشروط السوسيو اقتصادية الجديدة،

نجد على سبيل المثال رعاة أولاد خاوة الذين تخلوا عن الترحال لصالح أشكال بديلة مستحدثة، كإعتماد التربية المكثفة عوض التربية الموسعة (Mahdi, M.2002).

فمنطقة إمغران لم تفلت كذلك من مسلسل هذه التحولات المرتبطة في جوهرها بحدة الجفاف وتقلص عدد رؤوس القطيع، وبالتالي استقرار العائلات الرعوية الإمغرانية بفعل هزالة المنتوجية الاقتصادية الرعوية، علاوة على تفكك النسيج القبلي التقليدي المبني على التضامن الجماعي. هذا السلوك أفرزه كذلك النمو الديمغرافي وتغير القيم الرعوية، إذ أصبح ينظر لهذا النشاط كحرفة مرادفة للحقارة والفقر والهشاشة الاجتماعية. كل هذه الميكانيزمات كان لها أثر جذري على التخلي التدريجي عن حياة الترحال والنزوح اللارجعي للإستقرار، لممارسة النشاط الزراعي بالإعتماد على الضخ الآلي للمياه الباطنية واجتثاث الغطاء النباتي الرعوي، الذي كان سابقا أهم مورد اقتصادي للرعاة، لتحل مكانه زراعات مسقية، خاصة الأشجار المثمرة وزراعة الحبوب. (الصور8).

الصورة 8: بعض الانعكاسات المجالية لإستقرار الرحل

المصدر: ع. بن الطالب. ماي *2015*

ساهمت هذه السياسة الهيدروفلاحية الجديدة المرتبطة بإستنزاف الفرشات الجوفية في العالية (غسات)، في تجفيف الخطارات الموجودة بالسافلة (تفارغوست، تدغست بإزركي)، إذ إنخرط الرحال المستقرون في تنظيم رعيوزراعي جديد، وما يوازي ذلك من تبني أنماط إستهلاكية جد منفتحة عن الأسواق الإقليمية والجهوية. في نفس السياق، ساهمت عائدات الهجرة كذلك في إنكسارالبنيات التقليدية، باعتبارها مصدرا مهما للرساميل، التي تستثمر في حفر الآبار وتوسيع المجال الفلاحي على حساب الأراضي الجماعية الرعوية، وأصبح المشهد الطبيعي الريفي على شكل مجموعة من الجزر الواحية الرعيو زراعية مع اعتبار الماشية كنشاط تكميلي، ميزتها الاستقرار والاعتماد

في الرعي على مخلفات المحاصيل الزراعية أو التسمين بالأعلاف الاصطناعية في الفترات الشحيحة.

يمكن تلخيص أهم التحولات والمعيقات المتعلقة بتدبير المراعي في منطقة الدراسة كما يلي:

- عدم تحديد ظهير 1919 لمفهومي «ذوي الحقوق» و«حق استعمال المراعي» وإحالته مسألة تنظيم استغلال الأراضي الجماعية والانتفاع بها على القواعد العرفية والعادات. الأمر الذي تنتج عنه آثار جسيمة على استغلال وتدبير الأراضي الجماعية المخصصة للرعي، لاسيما وأن هذه الأعراف والعادات إن كانت تصون المجال الرعوي من جهة، فإنها تستغل في الترامي عليها والتنازع حولها بدريعة ‹‹حق الرعي››، الشيء الذي يترك الباب مفتوحا للاستغلال المكثف و تدهورها.

- التقطيع أو التحديد الإداري ساهم في الحد بين التكامل بين المراعي وبالتالي، حدوث نوع من القطيعة بين المجالات الرعوية، وما ترتب عن ذلك من استقرار للرحل وتحولهم إلى رعاة زراعيين. فرصيد مهم من الأراضي الجماعية التي تعتبر مرتعا للانتجاع بميسور وامغران تحول إلى واحات الضخ، بفعل تغلغل الاستثمارات الحضرية وكذا تلك المرتبطة بالهجرة.

- تداخل الأراضي المخصصة للرعي بين الجماعات السلالية لانعدام حدود فاصلة واضحة بينها، ولتشابك محاور التنقل والطرق المؤدية للمراعي؛ يخلق نزاعات بين الجماعات السلالية. (النزاع الحاصل بين قبيلة أولاد خاوة من جهة وأهل تكور من جهة ثانية حول رسم الحدود بين مجال ميسور ومجال أوطاط الحاج. النزاعات الحاصلة بين فخدات إمغران: صراعات أيت عفان و أيت كنطولة حول مرعى أزغار نكر. صراعات أيت عفان الغرب وأيت زكري حول الممرات المؤدية لمرعى تكنوستي).

- تراجع المصداقية والقدرات المؤسساتية لدى مؤسسة «الجماعة أو النائب»، التي أصبحت غير قادرة على تحديد قواعد تدبير المراعي وحل النزاعات وتأمين حقوق الملكية والاستغلال الجماعي للمراعي.

- بروز أنماط جديدة لإسغلال المراعي ويتعلق الأمر بإستعمال الشاحنات في تنقلات الماشية وظهور العمل الأجير أي الراعي الأجير عوض راعي الجماعة ‹› جماعة السرحة بالمغرب الشرقي وأمكسا نتقبيلت بالجنوب الشرقي»، مما يسمح لكبار الرعاة الذين يتوفرون على الإمكانيات من إستغلال الوضع وتأسيس مقاولات رعوية كبرى مع تطوير أوراش التعليف والتسمين في المراكز الحضرية، كما هو جليا بميسور بالمقارنة مع إمغران.

- تراجع المؤسسات الجماعية التقليدية في تدبير المراعي، إذ تم تحويلها أو إدابتها في إطار تنظيمات جديدة (جمعيات وتعاونيات) تحت وصاية الداخلية وأجهزتها (الجماعة القروية، القيادة، نواب أراضي الجموع). فهذه المؤسسات العصرية بقوانينها الجزرية لا تتماشى في غالبية الأحيان مع أنماط الترحال.

كل هذه التحولات ومسبباتها الطبيعية والسوسيو ثقافية، وكذا التقنية والاقتصادية، ساهمت في تراجع الترحال ومؤسساته التنظيمية، ليبقى الترحال الصرف والبيئي تمارسه فئات معدودة، ليس لأنها لم تتأثر بهذه التحولات، ولكن بحكم افتقارها لآليات اقتصادية تؤهلهم لإمتهان نشاط اخر بديل لحرفتهم العتيدة والممثلة في ثقافة الرعي والترحال.

خاتمة

تمكنت المؤسسات التقليدية الرعوية في منطقة الدراسة بحنكتها وتشريعاتها ودراياتها المحلية لحقب طويلة، من التحكم في حق الإنتفاع بالمراعي وتحديد أماكن التحطيب ومسارات الرعي مع الحفاظ على تجديد الأنساق البيئية. لكن التحولات السوسيو ثقافية والاقتصادية بهذه الأوساط الجافة، أدت إلى تراجع القيادات المحلية، وبالتالي ما فتئت غير قادرة على تدبير المراعي بسبب منافستها أو مضايقتها من طرف مؤسسات الدولة العصرية، التي تعتبر هيئات أو تجمعات بديلة للمؤسسات التقليدية في تدبير المراعي.

فمجالي ميسور وإمغران، يعتبران مسرحاً للعديد من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية التي أصبحت واضحة المعالم اليوم، خاصة على مستوى تربية المواشي واستغلال التغطية السهوبية كمراعي متحولة نتيجة عمليات الترحال. هذه

الدينامية، هي نتاج خلل وظيفي في التوازنات التقليدية بين المجموعات الاجتماعية الرعوية والموراد الطبيعية، وبالتالي تدهور وتهميش وضع الرعاة والمربين الصغار وانهيار الاقتصاد الرعوي القائم على التكامل الرعوي، الشيء الذي تولد عنه اختفاء مجتمع الرحل أو نزوعه نحو الاختفاء بميسور، وتفكك البنيات التقليدية وتراجعها بإمغران، بعدما كان الترحال يشكل مركز الحياة الاجتماعية في المنطقة. لذا يجب تثمين الدرايات المحلية الرعوية بإعتبار الترحال رأسمالا رمزيا ووعاءا فكريا وحضاريا يحتضن مختلف القيم الثقافية والتنظيمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولن يتسنى هذا، إلا في إطار برامج تنموية رعوية مندمجة وتشاركية وشاملة.

البيبلوغرافيا

أ- لائحة المراجع بالعربية

- عز الدين اليعقوبي (1990): قراءة في الاستدلال المناخي المصنف للجهة الطبيعية (المغرب)، مجلة كلية الآداب فاس، عدد خاص عن الجهة بالمغرب رقم 6.
- عبد الرزاق الصديقي (1997)، الرحامنة وعلاقتهم بالمخزن 1850 – 1900، مطبعة بابل
- محمد ازهار (2001): الإنسان والبيئة في المناطق القاحلة السهبية، نموذج «منطقة ميسور»، المغرب الشرقي. أطروحة دكتوراه الدولة في الجغرافيا، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة.
- محمد ازهار (2000): دينامية النمو والتطور الحضري بالمجالات السهبية الجافة مدينة ميسور نموذجا. منشورات كلية الآداب المحمدية سلسلة الندوات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة.
- محمد ازهار (1993) : الإنسان والبيئة في الواحات السهبية القاحلة، واحة ميسور نموذجا/ أعمال ندوة «المجال والمجتمع بالواحات المغربية»، سلسلة الندوات رقم6 . كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس.
- الحسين أقيوح (2005): النظام الحضري وتنظيم المجال بمنطقة درعة. أطرحة دكتوراه الدولة في الجغرافيا. كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال. 406 ص.
- يوسف أيت لحاج (2005): الموارد المائية بالجزء الأوسط من منخفض ورزازات بين الظروف الطبيعية وأنماط الإستغلال المتباينة مابين الحضريين والقرويين. أطرحة دكتوراه في الجغرافيا. كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. 235 ص.

ب- لائحة المراجع بالفرنسية

- Ait Hamza, M (2002) : Etude sur les institutions locales dans le versant sud du Haut Atlas. Projet de CBTHA. PNUD. 91 p
- Bentaleb, A(2008) « Désertification dans la vallée du Draa : analyse et perspectives ». Doctorat en Géographie, FLSH, Rabat, 305p.
- Bertrand P.Y (1991) : Les Noms des Plantes au Maroc. Actes Editions, Imprimerie Al Maarif Aljadida, Rabat.
- Hammoudou M. 1996. L'élevage pastoral chez les M'Goun : Etude des parcours et des systèmes d'élevage.
- Jeanne Chiche (2003) : Etude des conflits pastoraux dans le versant sud du Haut Atlas. Projet de CBTHA. PNUD. 303 p.
- Mahdi M.(2002) : Mutations sociales et réorganisation des espaces (Missour) Imprimerie Annajah Al Jadida.263p.

- Grigori, Lazarev (2008) : Hauts Plateaux de l'Oriental du Maroc. In : CIHEAM ; les notes d'analyse du CIHEAM. N° 3 7. Août 2008.
- Gautier. H ; Hindermeyer.J (1957) : Travertins quaternaires au nord de la vallée du Dadés entre Ouarzazate et Skoura. Notes et M. Serv. Geol. Maroc. N° 119, 212p.
- Raynal.R (1963) : Plaines et Piedmonts du Bassin de la Moulouya (Maroc Oriental), Etude Géomorphologique, Rabat.
- Rachik, H (2000): Comment rester nomade. Casablanca, Afrique Orient. Études rurales, 157-158.
- Troin.JF(1985) : Le Maghreb Hommes et Espaces, Armand colin. Collection U, Paris. 360p.
- SENS (2005), Etude relative à l'inventaire participatif, identification et évaluation des Sites Clés de la Biodiversité dans le versant sud du Haut Atlas (document de Synthèse). Volume 1 : Diagnostic et priorisation, 153 p.
- Westoby .M., Falster. D, Moles, A.T, Vesk, P.A, Wright, I.J. (2002) : Plant ecological strategies: some leading dimensions of variation between species. Annual Review of Ecology and Systematics, 33:125–159.

L'institution de la Touiza
Entraide mutuelle et solidarité des groupes

Pr. Mohamed Haouach
FLSH, Beni Mellal

2

L'institution de la Touiza
Entraide mutuelle et solidarité des groupes

Pr. Mohamed Haouach
FLSH, Beni Mellal

Contrairement à ce qu'on peut lire dans certains écrits coloniaux, les marocains ne vivaient pas dans une anarchie institutionnelle. Des témoignages irréfutables prouvent qu'ils ont développé au fil du temps une série d'institutions pour la gestion de leur vie commune. Et en dehors des lectures et des interprétations qu'on peut donner à ces institutions, tous les avis s'accordent sur leur originalité et leur efficacité dans le maintien et la sauvegarde d'un ordre social basé sur le respect des traditions et des coutumes.

Parmi ces institutions nous pouvons citer, à titre d'exemple, celles qui touchent au domaine de l'entraide mutuelle et la solidarité des groupes. Cela dit, nous constatons qu'à l'instar de beaucoup de pays du bassin méditerranéen le Maroc a vécu, durant des siècles passés, dans un cadre social caractérisé, généralement, par la solidarité et l'entraide mutuelle entre ses différentes populations, dans les campagnes comme dans les villes.

Assurément, cette solidarité prend ses origines dans des pratiques séculaires fortement ancrées dans les milieux ruraux de traditions berbères. Mais l'avènement de l'Islam au 7ème siècle donna à ces pratiques un nouveau souffle grâce à ses préceptes qui incitent les croyants à ce genre de coopération. Ainsi, un bon nombre d'écrits témoignent de l'existence d'une série d'institutions socio-économiques qui garantissaient, autrefois, un minimum de soutien et de solidarité entre les gens des douars et des tribus pour l'exécution des travaux ou l'accomplissement de certaines tâches qui nécessitent, par leur nature, un effort collectif, comme, par exemple, la construction des Ighrmanes et des Agadirs ou la gestion des Agdals.

Cet acte de solidarité se manifeste sous des formes diverses, et s'étend à des activités socio-économiques variées. Mais, malgré son recul

à l'heure actuelle, il continue toujours à représenter pour notre société, comme pour tant d'autres, un capital social riche d'enseignements et d'inspirations pour la résolution des problématiques liées, dans les temps présents, à la fragilité économique de certains groupes sociaux.

Parmi ces institutions, le Maroc d'aujourd'hui a gardé ce qu'on appelle communément « la touiza », « la tiouizi » ou la « tiwizi », selon le parler de chaque région. Cette pratique de soutien et d'entraide mutuelle dans le domaine agricole, continue toujours à exercer un attrait particulier sur les esprits des marocains.

Ainsi, feu sa Majesté Mohamed v s'en est servi, en 1957, pour lancer, en grande pompe, la fameuse « Opération Labour » au profit des petits et moyens fellahs en vue d'intensifier la céréaliculture(1). De nos jours, l'Etat n'hésite pas à s'y référer pour faire quelques démonstrations de ce qu'on appelle « l'agriculture solidaire » dans différentes régions du royaume pour l'exécution d'un labour collectif ou l'entretien des canaux d'irrigation. La société civile en profite pour faire la publicité de ses actes bénévoles en faveur des catégories sociales les plus diminues en milieu rural et citadin, et les associations et groupements volontaires qui portent le mot « Touiza » se comptent par dizaines.

Dans ce cadre, nous proposons aux lecteurs de ces lignes de revenir sur cet héritage culturel en vue d'en tirer les enseignements nécessaires, parce que malgré les multiples écrits qui s'y rapportent, la touiza demeure toujours d'actualité et mérite une attention particulière. Pour ce faire, nous tâcherons, dans cette communication, de faire une sorte de rappel historique de cette institution, tout en essayant d'apporter des éléments de réponse aux questions suivantes:

- Comment peut-on définir la touiza ?
- Quelle est l'origine de cette pratique séculaire ?
- S'agit-il d'une seule touiza ou de plusieurs types de touiza ?

(1) Grâce à cette opération, le Maroc a réussi, pendant l'année agricole 1958/1959, à labourer, au profit de petits et moyens fellahs, une superficie de 282 mille hectares destinés à la céréaliculture. Voir : J. Le Coz, « L'opération Labour au Maroc », in : Revue : Méditerranée, n°. 3, 1961, pp.3-34.

- Quelles sont les parties ou les personnes qui peuvent en bénéficier et selon quels critères?
- Peut-on assimiler la touiza au système féodal, comme le prétendent certains écrivains, ou s'agit- il d'une institution de type local qui doit être interprétée différemment?
- Quel est l'état actuel de ce patrimoine socio-culturel dans le Maroc contemporain ?
- Comment peut- on sauvegarder la pratique de cette institution pour en faire un modèle original de soutien et d'entraide mutuelles en faveur des plus diminues?

Et c'est dans le but de répondre à ces questions, que nous adoptons la démarche suivante ?

1- Définition linguistique et étymologique de la Touiza:

Tout d'abord doit-on signaler que le mot touiza est un terme amazigh; il est dérivé du mot tiwizi qui est féminin et dont l'origine est le verbe awz qui veut dire aider quelqu'un à faire un travail(2). C'est pourquoi cette signification initiale s'est étendue au domaine social et à toutes sortes d'entraides qui se font d'une façon collective et toujours gratuite au profit de celui ou de ceux qui les demandent. Dans ses «Eléments d'ethnographie marocaine », publié en 1932, Joseph Bourilly la définit en ces termes : « La touiza est l'aide prêtée par un groupe d'individus d'un même clan, au profit d'un tiers en vue d'accomplissement de travaux qu'il ne peut accomplir seul »(3).

Quant à René Maunier, qui s'est forcé à en dégager le sens exact, la touiza n'est pas seulement un acte volontiers et gratuit, mais il fait partie des droits et obligations que des sociétés, comme la nôtre, ont observé pour des considérations qui tiennent, au même degré, aussi bien de l'honneur que des intérêts de chaque individu de la communauté(4).

(2) Pour plus de détail, voir : Bennasser Oussikom, Dictionnaire, Amazighe-Français, Le parler des Aït Wirra, Moyen Atlas, Maroc, Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, 2013, p.342.
(3) Bourilly, Joseph, Eléments d'ethnographie marocaine, Paris, 1932, p.139.
(4) Maunier, René, La construction collective de la maison en Kabylie, Paris, 1926, p.64.

Ainsi, ses enquêtes au sujet de « La construction collective de la maison en Kabylie», effectuées en 1926, l'ont conduit à décrire cette institution en ces termes: La touiza et la taoussa « sont l'une et l'autre, d'obligation et d'intérêt. Si l'on est tenu de donner, c'est moyennant compensation dans le futur. Mais surtout prêter son concours, donner la main, procurer son travail, et fournir un service gratuit : c'est une obligation de droit, et un impératif d'honneur, en même temps qu'un intérêt de fait »(5).

2- Origine et manifestations:

Contrairement à ce que chacun de nous peut supposer, l'existence de cette institution remonte à des âges non définis et bien avant l'arrivée de l'Islam. Mais, doit-on signaler aussi qu'elle n'est pas liée aux seules sociétés berbères comme beaucoup le pensent; car elle existe sous d'autres formes et appellations dans des sociétés lointaines de la nôtre(6). Cependant, il parait qu'elle fut renforcée par les préceptes et les recommandations de l'Islam qui incitent ses adeptes à ce genre de solidarité pour le bien de tous.

La pratique de la touiza se manifeste sous des formes diverses et s'étend aux différents niveaux de la société pendant toutes les saisons de l'année. Cependant, il parait que dans les campagnes et dans les milieux berbères en particulier que cette pratique prend toute son ampleur. C'est pourquoi le mot touiza est resté lié, jusqu'à nos jours, aux activités agricoles où elle a prouvé toute son efficacité pendant les saisons des labours et de la moisson.

Sous l'effet des contraintes climatiques ou suite à une pénurie de la main d'œuvre, un douar ou une tribu peut faire appel à un autre douar ou à une autre tribu pour mener à terme une opération trop longue ou sauver une récolte menacée. La touiza concerne aussi tous les travaux qui nécessitent une main d'œuvre importante comme le sarclage et le gaulage des oliviers, le dépiquage des récoltes et le nettoyage des canaux d'irrigation ou le transport des récoltes.

(5) Idem.

(6) Labrim, Abdelouahed, a énuméré les noms qui désignent la même pratique dans d'autres régions du monde. Voir : « Opération touiza au Maroc. L'autre expression d'une agriculture solidaire », Journal : Le Matin, 1 octobre 2012.

Cependant, la touiza peut s'étendre à des domaines, plus ou moins proches de ceux de l'agriculture ; parce que, en dehors de cette dernière, les services de la touiza sont également sollicités par les communautés pour l'édification ou la réparation de leurs établissements publiques, pour l'aménagement ou l'entretien de leurs pistes(7).

Nous devons signaler aussi que la touiza revêt parfois un caractère charitable lorsqu'il s'agit de venir en aide à celui qui ne peut labourer son champ en raison de sa pauvreté comme il est souvent le cas d'une femme qui a perdu son époux. Elle est accordée aussi au fkih pour son occupation par l'apprentissage du Saint Coran aux enfants du douar.

Et contrairement à ce qu'on peut penser, l'opération de la touiza ne concerne pas seulement les hommes, elle implique les deux sexes. S'il s'agit, par exemple, du tissage qui nécessite une main d'œuvre féminine, la famille concernée fait appel aux femmes du douar. Mais quand il s'agit du labour ou de la moisson, ce sont les hommes du douar qui se portent au secours de la partie qui sollicite leurs services.

Ajoutons à cela que la touiza peut être saisonnière ou conjoncturelle suivant l'opération sollicitée. Dans le domaine agricole, par exemple, la pratique de la touiza revient, en principe, toutes les saisons du labour et de la moisson, mais elle n'est que très rarement observable lorsqu'il s'agit de construction des maisons, du tissage, ou de la préparation d'un mariage.

3- Rites et modalités :

La touiza est accordée à tous ceux qui la demandent. En dépit de cet accord de principe, la coutume observée dans ce domaine veut que la partie bénéficiaire de cette aide, qu'elle soit un individu ou une collectivité, doit accomplir, au préalable, une série d'actes rituels. Généralement, la tradition exige que la partie concernée doit sacrifier un mouton ou une brebis à l'heur de la prière. Cet acte, qu'on considère comme un âar(8) jeté sur le dos des membres de la Djemââ, est vite suivi

(7) Bourilly, Eléments d'ethnographie marocaine, op.cit., pp.139-140.

(8) âar, est un mot arabe qui signifie, approximativement, honte en français, mais il est dans ce contexte de nature à compromettre l'honneur et l'image d'une personne ou toute une famille.

d'un commun accord pour désigner la nature des travaux et le jour de leur accomplissement.

La nourriture et le logement sont offerts, de coutume, aux travailleurs par celui qui les utilise, sauf s'il ne détient pas les moyens nécessaires à cause de son état nécessiteux, comme il est souvent le cas des femmes veuves, des orphelins ou des talebs. Les travaux entrepris très tôt dans la journée prennent fin, de coutume, après la levée de la prière de l'âasr, et sont commémorés de danses collectives et de festivités(9).

4- Gratuité et obligations :

Apparemment les services octroyés dans le cadre de la touiza sont gratuits et sans contrepartie car, comme nous l'a fait remarquer l'Interprète-Lieutenant Robert Aspinion à l'occasion de son étude sur les coutumes des tribus zayanes en 1937, "Le principe de l'assistance est fortement ancré chez les berbères. Ceux-ci se rendent mutuellement service dans toute la mesure de leur possible. Un berbère dans la gêne n'est jamais abandonné à son sort. Il est toujours secouru"(10), et "un riche qui n'assiste pas un de ses contrebutes [sic] dans le besoin, est considéré comme un traître à la collectivité et subit les mépris publics"(11).

Or cela n'est pas l'avis de certains observateurs comme René Maunier. L'étude qu'il a menée sur « La construction de la maison en Kabylie » en 1926, l'a conduit à contredire ceux qui prônent la gratuité de la touiza. Pour lui, la construction collective des maisons dans la province de Kabylie en Algérie, se fait dans un esprit de coopération qui « est de fait et de droit »(12). Et selon ses propres mots, « C'est une obligation qu'impose et que sanctionne la coutume (…) c'est une obligation de droit, et un impératif d'honneur, en même temps qu'un intérêt de fait»(13).

(9) Pour plus de détails sur ce point, voir :
بوقية، رحمة، معلمة المغرب، مادة التويزة، مطابع سلا، 1995،الجزء8، صص.2652-2653

(10) Aspion, Robert, Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain, Editions A. Moynier, Casablanca-Fès, 1937, p.57.

(11) Idem.

(12) Maunier, La construction collective, op.cit., p.64.

(13) Idem.

5- Abus et décadence :

Il va sans dire que l'institution de la touiza ne pouvait continuer à fonctionner pleinement et correctement après les changements structurels survenus avant et après l'intervention coloniale qui a donné libre cours à l'économie du mode capitaliste.

Néanmoins, la touiza, et toutes les institutions similaires, faisaient déjà état d'une dégradation continuelle et devinrent sujettes à différents types d'abus et d'exactions de la part des autorités makhzéniennes. Ces dernières n'ont pas hésité à faire de la touiza, bien avant l'instauration du protectorat, un moyen efficace pour l'exécution gratuite de leurs propres travaux. Ahmed Toufik a fait mention, dans son étude sur les Inoultanes, de quelques exemples lorsqu'il a fait la distinction entre ce qu'on appelle « sokhra » et « taskhir ». Si la première s'inscrit dans le cadre des impôts qu'on devait payer au maghzen contre les services accomplis par ses agents au profit de la tribu, la deuxième consistait à fournir des travaux gratuits ou des twaïzes de la part des membres de cette dernière au profit du maghzen central et ses autorités régionales sous peines d'être sanctionnés(14).

Cependant, il parait que ce phénomène des twaïzes qui était auparavant toléré sous une forme ou une autre, a pris une tournure plus au moins dramatique sous le Protectorat qui a fait une sorte d' « alliance sacrée » avec les autorités locales du maghzen dans le cadre de sa « politique des grands caïds ». Dorénavant ces derniers auront la main libre pour manipuler la pratique de la touiza selon leurs propres intérêts, et commettre ainsi des abus et des exactions à l'encontre des populations autochtones au nom de cette institution.

Effectivement, plusieurs écrits témoignent de l'existence de ce genre d'abus et exactions. Dans son ouvrage « Les berbères et le makhzen », Robert Montagne nous rapporte que « cette institution, qui était primitivement une œuvre d'entraide, est devenue (…) une source d'abus, et son nom se trouve associé dans les plaintes des montagnards

(14) التوفيق، أحمد، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إينولتان 1850- 1912)**، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، 2011، صص.534-540

à celui de la « frida»[15]. Cela, parce qu'on oblige « les habitants du village à fournir aux caïds un nombre de jours de « touiza » réglé par la coutume ou fixé par le chef lui-même selon ses besoins. Chacun apporte sa propre nourriture et doit souvent aussi contribuer à l'entretien des esclaves du caïd préposés à la surveillance du travail»[16].

Cette déviation de la touiza de son but initial est soulevée également par un autre témoin qui, peu avant, nous a brossé un tableau fort romantique de cette pratique dans le pays Zayane. Il s'agit une autre fois de l'Interprète-Lieutenant Aspinion. Celui-ci n'a pas hésité à faire un constat alarmant des exactions commises sous ses yeux au nom des coutumes liées à cette institution de la part de ceux qu'il appelle, lui-même, "les grands chefs", lorsqu'il écrivit: "De tout temps, la touiza a été pratiquée dans les tribus zayanes avec exagération. Tous les grands chefs ont abusé de cette main d'œuvre gratuite, pour cultiver leurs terres et moissonner leurs récoltes (..) le travailleur doit fournir tous les instruments qui étaient nécessaires à son travail, y compris les bêtes. Il devait pourvoir à sa nourriture ainsi qu'à celle de ses animaux pendant toute la durée des travaux"[17]. Et "s'il n'était pas en mesure de s'y rendre lui-même, il devait se faire remplacer par un homme valide qu'il payait de ses deniers"[18]. Assurément, ce genre d'abus et d'exactions constituera ultérieurement un facteur, parmi d'autres, dans la décadence de cette vielle institution.

6- De la touiza obligatoire à une corvée:

Ses abus commis sous les yeux des autorités coloniales dont notre Interprète-Lieutenant faisait partie, donna à ce dernier le plein droit d'assimiler cette institution à ce qu'il a appelé "des corvées" ou une "tiouizi obligatoire"[19]. Cela poussa aussi certains chercheurs plus érudits, comme Jacques Berque[20] et Emile Laoust[21], à voir dans ces

(15) Montagne, Robert, Les berbères et le makhzen, Editions Afrique et Orient, 1989, p.273.
(16) Idem.
(17) Aspion, Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain, op.cit., p.58.
(18) Idem.
(19) Idem.
(20) Berque, Etude d'histoire rurale maghrébine, Tanger-Fès, 1938, p.30.
(21) Laoust, Emile, Mots et choses berbères, Paris, 1920, p.328.

pratiques l'image de ce qui se passait en Europe féodale du moyen âge. Ce qui encouragera ultérieurement des études plus récentes à tirer de cette déviation des conclusions parfois hâtives en assimilant la touiza, comme on vient de le voir, à une sorte de corvée pour défendre l'existence au Maroc précolonial d'un système de production féodale ou du moins caïdale comme l'a dénommé Paul Pascon dans son étude sur ce qu'il a appelé "la société composite"(22).

Quant à nous, nous pensons qu'il faut se méfier de ce genre d'extrapolation, parce que les services fournis par la touiza s'inscrivent dans un ordre social précapitaliste où le travail salarial, surtout dans les campagnes, n'était pas encore propagé comme il est le cas aujourd'hui, et où les membres de la société participaient, toutes catégories confondues, aux travaux manuels comme l'a fait constater Ahmed Toufik dans sa fameuse étude sur les Inoultanes(23).

Partant de cette constatation, la touiza ne doit pas être jugée selon les critères qui régissent notre société actuelle, mais selon les coutumes établies par des sociétés traditionnelles qui, faute de moyens nécessaires, étaient enclins à mutualiser leurs efforts pour le bien de tout le monde, et où l'entraide ou le secours mutuel, avait la valeur réelle d'un impératif comme disait René Maunier(24). Il ne s'agit pas donc, comme nous pouvons lire dans des écrits d'inspiration marxiste, d'un travail aliéné, mais d'un devoir collectif qui engage, directement ou indirectement, tous les membres de la collectivité qui se considère comme une seule famille.

Conclusion :

En terme de conclusion, nous retenons que, malgré les abus et les exactions sus mentionnées, la pratique séculaire de la touiza, dans le domaine agricole au sein de la société marocaine, est devenu un acquis patrimonial, et fait actuellement partie intégrante de l'héritage culturel

(22) Voir à ce propos la polémique engagée entre Paul Pascon et d'autres chercheurs marocains sur le mode de production qui aurait existé au Maroc précolonial.
مجلة "بيت الحكمة"، عدد 3، السنة الأولى، أكتوبر 1986، صص.115-168.

(23) التوفيق، المجتمع المغربي، مصدر سابق، ص. 386.

(24) Maunier, La construction collective, op.cit., p.63.

de tous les marocains, ce qui lui procure le statut de ce qu'on appelle aujourd'hui dans le jargon des économistes « un capital social ».

A partir de ce constat, nous estimons que cette institution est susceptible d'être convoquée et redéployée sous d'autres formes, comme il est le cas de nos jours de l'Initiative Nationale de Développement Humain (INDH), et ce pour la conception et l'exécution des chantiers qui relèvent de l'intérêt général du Maroc contemporain, surtout dans le domaine de la lutte contre la précarité économique et l'exclusion sociale.

Bibliographie en langue française

- Aspion, Robert, Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain, Editions A. Moynier, Casablanca-Fès, 1937.
- Berque, Jacques, Etude d'histoire rurale maghrébine, Tanger-Fès, 1938.
- Bourilly, Joseph, Eléments d'ethnographie marocaine, Paris, 1932.
- Labrim, Abdelouahed, « Opération touiza au Maroc. L'autre expression d'une agriculture solidaire », Journal : Le Matin, 1 octobre, 2012.
- Laoust, Emile, Mots et choses berbères, Paris, 1920.
- Le Coz, Jean, « L'opération Labour au Maroc », in : Revue : Méditerranée, n°. 3, 1961.
- Maunier, René, La construction collective de la maison en Kabylie, Paris, 1926.
- Oussikoum, Bennasser, Dictionnaire, Amazighe-Français, Le parler des Aït Wirra, Moyen Atlas, Maroc, Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat, 2013.
- Robert, Montagne, Les berbères et le makhzen, Editions Afrique et Orient, 1989.

Bibliographie en langue arabe :

- بورقية، رحمة، **معلمة المغرب**، مادة التويزة، مطابع سلا، الجزء8، 1995.
- التوفيق، أحمد، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إينولتان 1850- 1912)**، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، 2011.
- مجلة **"بيت الحكمة"**، عدد 3، السنة الأولى، أكتوبر 1986.

أنتجت قبائل المغرب على مر التاريخ أنماطا مختلفة من المؤسسات الجماعية؛ كان الهدف منها تدبير مجالات الحياة المشتركة، حسب ما يضمن استقرارها وتماسكها وتجاوز حالات التوتر والنزاع التي كانت تهدد وحدة كيانها. ورغم الأهمية الاجتماعية لهذه المؤسسات، وما كانت تقوم به من وظائف في تدبير الحياة اليومية للأفراد والجماعات، إلا أنها عرفت، بفعل تحولات الدولة والمجتمع، تراجعا كبيرا، بل إن الكثير منها لم يعد له وجود إلا في الذاكرة الجماعية، بعد أن ابتكرت المجموعات البشرية أنماطا جديدة من المؤسسات تتماشى مع التغيرات الاجتماعية المتلاحقة.

يسعى هذا الكتاب، الذي يضم أعمال ندوة دولية في موضوع " المؤسسات الجماعية وقضايا التدبير المشترك بالمغرب"، إلى تتبع مظاهر حضور هذه المؤسسات في الماضي والحاضر، وقدرتها على الاستمرار في أداء وظائفها وأدوارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومدى صمودها أمام التحولات العميقة التي عرفتها البنيات القبلية منذ الفترة الاستعمارية، وأشكال تعايشها مع المؤسسات الاجتماعية الحديثة، وذلك وفق مقاربات متعددة ومتكاملة.

110 درهم